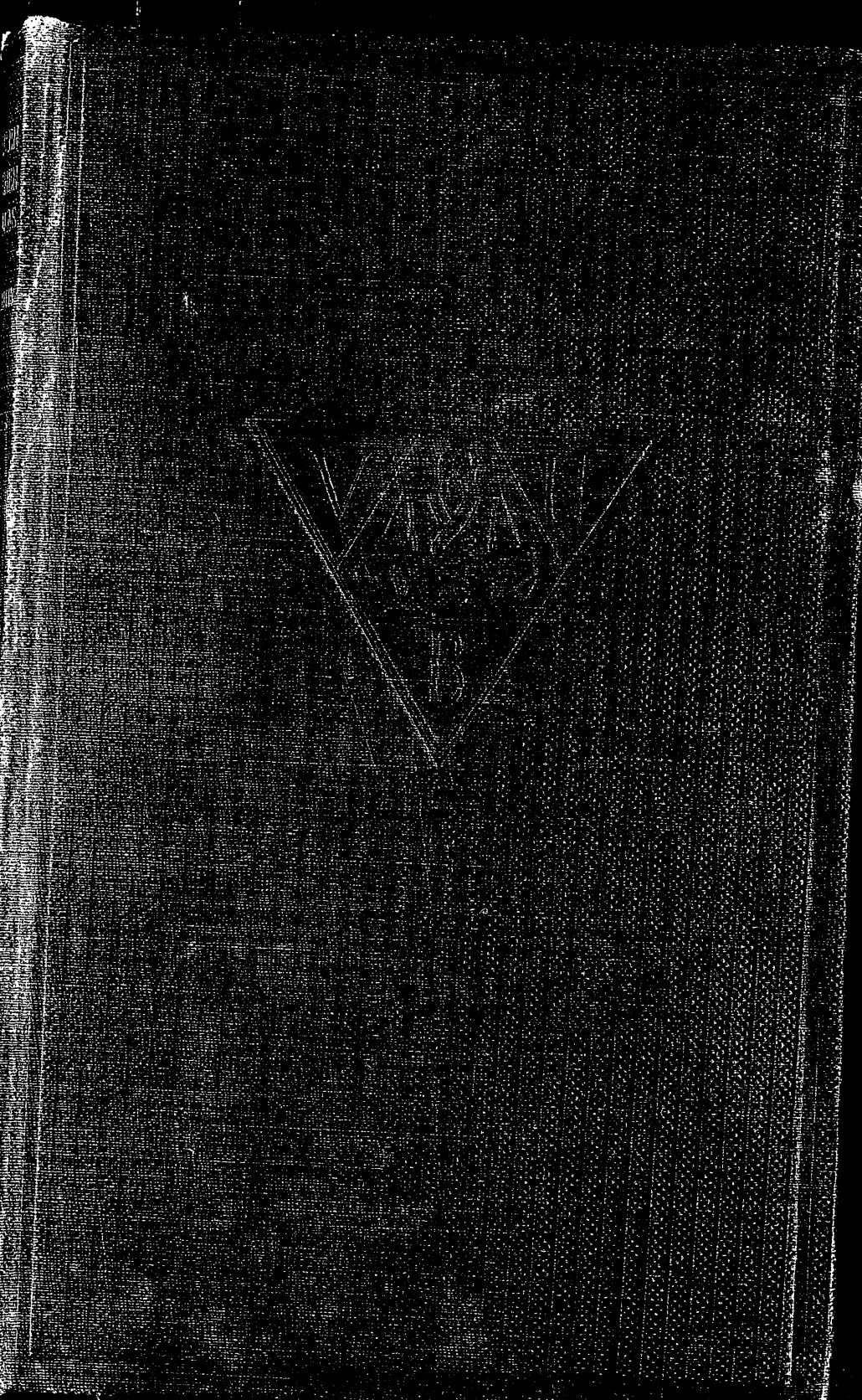




The University of Chicago
Libraries







GODEN EN MENSCHEN IN HELLAS.

VOLKSUNIVERSITEITS BIBLIOTHEEK

onder redactie van de Vereeniging „V. U. B.”

Prof. Dr. J. DE ZWAAN, Groningen, *Voorzitter*; Prof. Dr. PH. KOHNSTAMM, Ermelo, *Ondervoorzitter*; Prof. Dr. J. BOEKE; Prof. Dr. H. BOLKESTEIN; Prof. Dr. F. J. J. BUYTENDIJK; Prof. J. C. VAN EERDE; Prof. Dr. RADEN ARIA HOESEIN DJAJADININGRAT; Mr. H. J. G. JANSSEN VAN RAAY; Prof. Mr. J. VAN KAN; Prof. Mr. PH. KLEINTJES; Prof. Dr. J. W. PONT; Prof. Dr. H. J. POS; Prof. Mr. Dr. N. W. POSTHUMUS; Prof. Dr. A. H. M. J. VAN ROOY; Prof. Dr. C. SNOUCK HURGRONJE; Prof. Ir. J. A. G. VAN DER STEUR; Dr. H. H. ZEIJLSTRA Fzn., Deventer, *Secretaris*.

39

HAARLEM
DE ERVEN F. BOHN
1927

GODEN EN MENSCHEN IN HELLAS

DOOR

Dr. G. VAN DER LEEUW

HOOGLEERAAR AAN DE RIJKSUNIVERSITEIT TE GRONINGEN



HAARLEM
DE ERVEN F. BOHN
1927

1944 JAN 10 10 00 AM '44
U.S. AIR FORCE
HONOLULU, HAWAII

BL785
L48

Back

INHOUD.

	Blz.
Inleiding. De grieksche geest	1
Eerste Hoofdstuk. De Moeder en de Maagd . . .	19
1. Het nieuwgeboren kind	19
2. Waar de kinderen vandaan komen	20
2. De oermoeder	21
4. Pandora	23
5. De akker	24
6. De meisjes aan de bron	26
7. De velen, de drie en de Eéne	28
8. Het heilig huwelijk	30
9. Wijdingen	33
10. Demeter en Kora	36
11. De verloren dochter	39
12. Het Thesmophoriën-feest	42
13. De mysteriën van Eleusis	47
14. Verschillende idealen van vrouwelijkheid .	60
15. Mater dolorosa	65
Tweede Hoofdstuk. De Held	69
1. De officieele mythe	69
2. Dodekathlos, de twaalf werken	70
3. De overige daden: Praxeis	78
4. Het dertiende werk	81
5. De Redder	85
Derde Hoofdstuk. De Heiland—Windstilte	87
1. Primitieve Apollo-gestalten	87
2. De Kouros	89
3. Het orakel	94
4. Cultuurbetekenis van Delphi	98
5. Apollinische schoonheid	107

	Blz.
Vierde Hoofdstuk. Dionusos—Storm	111
1. Origines	111
2. God van dood en leven	113
3. De epidemie	115
4. De verscheurde god	119
5. Dionusos te Delphi	123
6. Storm	125
7. Het dionysische ethos	131
Vijfde Hoofdstuk. Orpheus — De weg naar het heil .	135
1. Che farò senza Euridice	135
1. Zagreus	137
3. Wondermannen en godmensen. Secten .	140
4. Heilsleer en-leven	144
5. Orpheus en de anderen	156
Zesde Hoofdstuk. De Olympiërs	160
1. Usurpatie	160
2. „Gestalten”	162
Zevende Hoofdstuk. De rechtvaardiging Gods . . .	172
1. De vraag	172
2. Het antwoord	178
Achtste Hoofdstuk. Kunst en wetenschap	190
1. Kunst	190
2. Wetenschap	195
Negende Hoofdstuk. De grieksche geest	201
Aanteekeningen	203
Lijst der afbeeldingen	218



Dit boekje bedoelt allerm minst een grieksche godsdienstgeschiedenis te zijn. Het wil veeleer belangstelling voor die overrijke en steeds weer bekorende geschiedenis wekken. Het tracht dit te doen door enkele gestalten te laten zien, enkele gedachtengangen te volgen. En daardoor een juistere voorstelling te geven van den griekschen geest, zooals die zich in religie en wereldbeschouwing toonde, dan vaak zelfs onder „classiek-gevormden” heerscht.

Natuurlijk moest ik in het volgende telkens verwijzen naar feiten of gegevens uit de algemeene godsdienstgeschiedenis. Ik poogde daarbij zooveel mogelijk in de lijn te blijven van mijn *Inleiding tot de Godsdienstgeschiedenis*, in de V. U. B. als nr. 26 verschenen. Deze vormt van dit boekje de onmisbare aanvulling. Verdere literatuur vindt men opgegeven in het desbetreffende overzicht (blz. 17). Voor wie meer wil weten, dienen de aantekeningen. Die lichten tevens den ter zake kundige in aangaande de herkomst van gegevens, opvattingen enz. in den text.

Ik heb opzettelijk slechts die onderwerpen behandeld, waarvan ik meende, dat zij voor den oningewijde duidelijk zijn te maken, en daarvan ook alweer slechts datgene, waaromtrent eenige klaarheid is te verschaffen. Zoo liet

ik dus al te dubieuze of tot nu toe niet bevredigend verklaarde dingen achterwege. De vakman mist om die reden in de schildering der mysteriën van Eleusis de figuur van Iakchos en de quaestie van het drinken van den Kukeoon, in de schets van Apollo en Dionusos de moeilijke vraag naar de beteekenis der perioden van drie en negen jaar. Zoo is er nog veel meer. — In het algemeen is het mij meer te doen geweest om den geest der grieksche religie te begrijpen en te doen begrijpen dan om volledigheid.

Wij hebben uit den verbijsterenden rijkdom der Grieken zoo veel ontvangen, dat wij ons in hun geest nimmer genoeg kunnen verdiepen.

INLEIDING.

DE GRIEKSCHE GEEST.

Jeder hat noch in den Alten gefunden,
was er brauchte oder wünschte, vorzüg-
lich sich selbst.

FRIEDRICH SCHLEGEL.

In den strijd om de classieke opleiding, die ook ten onzent de laatste jaren heftig is ontbrand, zijn alle verstandige voorstanders dier opleiding het er wel over eens, dat het niet gaat om practische voordeelen, als bij voorbeeld, dat men met behulp van het Latijn zooveel vreemde woorden kan thuisbrengen, maar om de aanraking met de grondslagen onzer cultuur. En dat daarbij de Grieken — hoe belangrijk de Romeinen ook zijn geweest voor de verwerving van sommige onzer cultuurgoederen — vooraanstaan, dat is in den strijd om het grieksch-looze lyceum wel gebleken.

Vanwaar dit sterke gevoel voor de grieksche cultuur? Is zij de eenige voor ons belangrijke? Geenszins; de oud-babylonische en -aegyptische, de israëlitische en de germaansche hebben evenzeer, in sommige opzichten zelfs grooter invloed gehad op de wording onzer beschaving. Bovendien zijn er groote beschavingscomplexen,

waarmede wij vermoedelijk in steeds nauwere aanraking zullen komen, en die nimmer noemenswaarden invloed van den griekschen geest hebben ondergaan. Ik denk aan de groote indische beschaving, aan de chineesche, de japaneesche. Ook kan men onmogelijk volhouden, dat de Grieken geen fouten hadden: hun literatuur verheimelijkt die allerminst. En niet eens alle groote gedachten en gevoelens, die ons leven beheerschen, komen bij de Grieken voor: ons verdiept en verfijnd natuurgevoel is hun vreemd; onze erotiek in al haar fijnere vormen kennen zij slechts sporadisch, zoo goed als niet; ons persoonlijkheidsbegrip moest nog geboren worden. Waarom hebben zij niettemin steeds gefigureerd als leermeesters der menschheid en zullen zij die rol nog wel langen tijd voortspelen?

In zekeren zin bedoelt dit geheele boekje een antwoord, zij het ook een verre van compleet antwoord op den hier gerezen twijfel te geven. Voorshands kunnen we zeggen, dat een vaag, maar niet onzeker gevoel ons zegt, dat wij zonder de Grieken „barbaren” zijn. Misschien zeer brave, zeer arbeidzame, zeer religieuze barbaren, maar dan toch barbaren. Hiermede stemt de gewone opvatting van het karakter van den griekschen geest schijnbaar overeen: maat, beperking, rust, tact, goede smaak heet het wezen van het Griekendom. „Edle Einfalt und stille Grösse”, klare bezinning en verstandige matiging, ligt daarin niet, naast een dringende waarschuwing tegen alle overdrijving en smakelooze dweepzucht, het blijvend ideaal voor elken tijd? Zoo tenminste kennen wij den griekschen geest uit de groote geesten van den modernen tijd: Winckelmann, Lessing, Goethe, Schiller.

Slechts kan het ons — in verband met ons onderwerp in engeren zin — vreemd voorkomen, dat er bij dit ideaal voor en van de religie weinig te verwachten moet zijn. Klare bezinning en wijze matiging plegen niet de grootste vrienden van het religieus leven te zijn. Wij zullen zien, hoe juist in dit opzicht onze tijd geheel anders oordeelt dan het classicisme: hoe men oog kreeg voor de duistere plekken, die er ook onder den stralenden hemel van Griekenland zijn, voor de opwinding, die zich soms ook van het volk van het „Niets te veel” meester maakte, hoe men daarvan zelfs zooveel vond, dat men het classicistisch ideaal wat te spoedig opborg en er nu weer aan herinnerd moet worden, dat de Grieken, die den Hermes van Praxiteles schiepen, toch in ieder geval óók wisten wat Stille Grösse und edle Einfalt was.

A priori kunnen wij zeggen, dat de religie van een volk als het grieksche niet onbelangrijk kan zijn. Toch heeft het lang geduurd voor men dat ontdekte. Eeuwen lang bleef de grieksche religie „mythologie”, dwz. een verzameling bevallige en soms zinrijke, vaak ondeugende, maar altoos amusante vertelsels, uiterst geschikt voor allegorische uitdrukking in proza en poëzie, voor inkleeding van wijsgeerige gedachten zoo wel als van liefdes- en huwelijksstoffen, voor aankleeding van paleismuren en stoffage van tooneelschermen. „Venus, du und dein Kind”, Jupyn, de statige Muzen, ze hooren tot onze algemeene ontwikkeling; men moet mythologie leeren om de dichters van Dante tot Hebbel, de schilders van de Renaissance tot Klinger te kunnen begrijpen.

Eigenlijk hadden reeds de Romeinen min of

meer deze opvatting van de grieksche religie. De Grieken brachten sedert onheugelijke tijden hun religie naar Italië, maar de romeinsche cultuur begint pas te bloeien en voor de helleensche gedachten ontvankelijk te worden, als de grieksche religie in Griekenland zelf al goeddeels dood is. Men kan zelfs wel zeggen, dat de Romeinen van de Grieken leerden eigen religie belachelijk te vinden. Zij zien in de Grieken hun geestelijk meerderen, dwepen met hun filosofie en kunst, zien ook hun religie in aesthetisch of wijsgeerig licht. Zij leeren van hen, als wij eenmaal van de Franschen, wier gemakkelijke gratie wij immers — in dat opzicht goede Romeinen — bewonderen, hoofdzakelijk verlichting. En wat aan religieuze stroomingen uit Griekenland naar Italië komt, daar is het typisch-grieksche al lang uit. Trouwens: de Romeinen stonden van den griekschen geest wel zéér verre: wie er een denkbeeld van wil krijgen hoè ver, vergelijkte maar eens Cicero met zijn grieksche wijsgeerige voorbeelden, de romeinsche copieën met de origineele grieksche kunstwerken, of — wanneer hij ook den Romeinen ten volle wil geven wat hun toekomt — Vergilius met Homeros, de heerlijke romeinsche portretten met de zoo gansch anders heerlijke grieksche sculptuur.

Met de heerschappij van het christendom wordt de waardeering van en het inzicht in de religie der Grieken er zeker niet beter op. De oude christelijke auteurs zagen in sommige grieksche voorstellingen treffende overeenkomst met eigen geloof; een overeenkomst, die zij veelal als duivelsche imitatie, als een begoocheling der daemonen brandmerkten. Men kan in

zeker opzicht zeggen, dat het christendom, vooral dat der derde en vierde eeuw, te dicht bij het Griekendom stond, of nog beter: er te dicht langs heen gegaan is, om er veel waardeering voor te kunnen hebben. Onlangs heeft Zielinski in een brillant geschreven studie 1) trachten aan te toonen, dat de christelijke religie haar geestelijke voorouders vindt niet in Palestina, maar in Hellas, dat haar God niet is de wraakzuchtige Jahwe, maar de zachte Madonna, die reeds in overoude tijden de toevlucht was der volken rond de Middellandsche zee. Hij heeft zonder eenigen twijfel ongelijk, maar wij mogen zeggen, dat het niet veel gescheeld heeft, of hij zou gelijk gehad hebben. Het christendom had van den aanvang af zooveel grieksch-oostersche elementen in zich opgenomen, en het heeft, in toenemende mate in de eerste vier eeuwen van zijn bestaan, zooveel moeite gedaan om heelemaal grieksch te worden, dat het niet verwondert, dat de christenen voor niets zoo huiverig waren als juist voor de grieksche religie. Men krijgt nu eenmaal het gemakkelijkst ruzie met zijn bureu.

In de Middeleeuwen was de waardeering zeker niet grooter. Wel worden in steeds sterker mate de figuren der Oudheid allegorisch gebruikt, maar het middeleeuwsch gevoel verzet zich tegen het heidendom. Het ziet in de fiere hel-leensche naaktheid — van lichaam gelijk van ziel — een gruwel: de schoone goden worden daemonen of ... Madonna's! „Frau Venus” woont in den Horzelberg. Grieksche naaktheid is het, die den Heiligen Antonius in verzoeking brengt. Om beide weer op hun best te nemen: vergelijken we eens de grieksche vaasteekeningen met de nederlandsche of duitsche primitie-

ven, — welk een afgrond tusschen beide! En dat betreft dan nog het einde der Middeleeuwen. In het begin staat vaak het christendom tegenover de Oudheid als tegenover een vijandelijke macht, niet slechts tegenover de oude goden, maar tegenover de geheele cultuur. Gregorius de Groote schrijft aan bisschop Desiderius van Gallië: „Wij hebben iets van u vernomen, waarvan wij niet zonder schaamtegevoel melding kunnen maken, nl. dat gij aan sommigen grammatica doceert. Immers dezelfde lippen mogen niet den lof van Christus en dien van Jupiter verkondigen”. Ook wanneer wij in aanmerking nemen, dat „grammatica” hier nog een veel meer omvattende beteekenis heeft dan in ons spraakgebruik, is het karakteristiek genoeg. Men weet trouwens heel dikwijls niet te veel van de Oudheid af: Seneca is een vriend van Christus geweest, Horatius monnik; de helden der mythologie worden tot een soort dolende ridders 2).

Langzaam aan verandert het dan. Langzaam aan, want de Renaissance kwam niet uit de lucht vallen, en reeds Dante, hoezeer ook middeleeuwer, toont een gansch andere waardeering van de classieke traditie. Wij denken aan zijn gidsen Vergilius (en nu eens niet op zijn middeleeuwsch als toovenaar!) en Statius. Wij denken aan de onbevangen wijze, waarop hij figuren uit de bijbelsche en de classieke oudheid dooreenmengt. Wij bedenken bovenal, dat hij de groote figuren uit Griekenland en Rome niet naar de hel wilde verwijzen, maar hun een verblijfplaats toekende aan het voorportaal, verstoken van vreugde, maar vrij van andere smart, dan die van het verlangen naar de zaligheid 3).

En dan komt de Renaissance, die, ondanks alles wat haar tegenwoordig niet meer als zulk een *einheitlich* verschijnsel en besliste terugkeer tot de Oudheid doet zien, als dat vroeger wel geschiedde, toch een nieuwe geboort blijft. De Renaissance heeft de Middeleeuwen niet overwonnen, goed — maar zij heeft den mensch zijn eigen kracht en heerlijkheid doen terugvinden op een wijze, die sterk herinnert aan die waarop de homerische mensch ze het eerst ontdekt had. Vooral de heerlijkheid van het menschelijk lichaam. De onbevangen vreugde daarover is in de Renaissance toch wel echt classiek, al is Michelangelo te veel *Grübler* om vlak naast Praxiteles te staan en Raffael voor den Olumpus niet heidensch genoeg. Toch moet wat er in de Renaissance aan wezenlijke wedergeboorte van den antieken geest leefde, ons niet blind maken voor het classicistische reeds in deze eerste herleving. De belangstelling in ruïnen, beelden en handschriften was vaak rijkelijk antiquarisch 4). Voor ons beteekent de snuffellust der Renaissancegeleerden niet minder dan een redding van oneindig kostbaar materiaal. Voor hen beteekende zij voorshands vaak niet meer dan nieuwe stoffage voor geleerde vertoogen. Erger, voor nieuwe versiering van allegorische gedichten. Dit geldt vooral van de religie. Wel ontwaakte ook daarvoor nieuwe belangstelling en verspreidde zich nieuwe kennis, getuige niemand minder dan Boccaccio met zijn *De genealogia deorum gentilium*. Maar de antieke religie werkte op den geest der Renaissance niet in, daar zij, zooals Jacob Burckhardt opmerkt, te zeer verwant was aan dien van het Catholicisme (al had het laatste die verwantschap nooit erkend) en de

Renaissance juist uit alle macht bezig was zich van dat Catholicisme te emancipeeren. Wat wèl werkte, dat was de grieksche filosofie, en wel die filosofie, die het naieve geloof had overwonnen: vooral het Epicurisme en het verlichte eclecticisme van een Cicero. De groote verovering van den griekschē geest, de autonomie van den menschelijken geest, wordt overgenomen, maar gaat gepaard met een vrij oppervlakkig rationalisme en moralisme. Men verheugt zich, dat men onder hierarchie en theocratie uit raakt en heeft geen behoefte aan vreemde goden, wanneer men die serieus moet nemen. Eigenaardig is het na te gaan, wat van de oude religieuze voorstellingen indruk maakt. Dat is bij voorbeeld het homerische schimmennrijk. De Renaissance nam het vaak met de christelijke onsterfelijkheid niet zwaar en vond bevrediging in het heidensche ideaal van den roem: het monumentum aere perennius moet den mensch voor de vluchtigheid van het leven schadeloos stellen. Zeer merkwaardig is de indruk, door Cicero's Droom van Scipio gemaakt. Dat is de schildering van een hemel voor groote mannen. Deze heidensche hemel staat tot den christelijken juist als het ideaal van den roem tot de hoop der onsterfelijkheid. In dien hemel kunnen nu ook de groote heidenen, die Dante nog in het voorportaal der hel had ondergebracht, een plaats vinden. Cosimo di Medici wordt daar door Cicero ontvangen 5).

Zoo wordt de moderne geest geboren, de grieksche geest is zijn vader, maar alleen de geest der schoonheid, der verlichting en van den twijfel. De grieksche religie, in het algemeen de grieksche geest, die zich naar de diepte, naar het

land van de schaduw buigt, heeft er niet mee te maken. Hoe zou het anders kunnen, waar immers de Renaissance tot op zekere hoogte een afval van allen godsdienst beteekent. In merkwaardige tegenstelling daarmede staat dan weliswaar het primitieve karakter van het Humanisme, zooals zich dat in allerlei, ook classiek bijgeloof uit. Daar is bij voorbeeld de herleving van de astrologie. Maar van deze hellenistische en soms geheel barbaarsche dingen kan men niet zeggen, dat zij den griekschen geest der Renaissance versterken, evenmin als de naief-christelijke opvatting van de oude auteurs (alles wat geschreven is, heet immers nog waar; het woord der auteurs draagt gezag op precies dezelfde wijze als dat van den Bijbel) haar christelijk stempelt. De grieksche mythen worden voor en na symbolisch uitgelegd, op de wijze van de Stoa: Natalis Comes († 1582) meent, dat de Ouden hun philosophie in mythen kleedden, vooreerst, opdat het volk haar niet begrijpen zou, en in de tweede plaats, opdat zij zelf beschermd zouden zijn tegen vervalschingen 6).

Een zuiverder, zij het zeer onvolledig begrip komt pas op in het Classicisme of Neohumanisme. De archeoloog Winckelmann stelt de beroemde formule op van de *Edle Einfalt und stille Grösse*. Maat, tact, harmonie vormen den schat, ons door de ouden nagelaten. De goden krijgen in deze opvatting weder een voorname plaats: zij zijn de dragers der Schoonheid, de dragers ook der liefde tot het leven, de stralende symbolen van een schoone wereld. Niets meer karakteristiek dan Schiller's onvolprezen vers over de goden van Griekenland:

Da ihr noch die Schöne Welt regieret,
An der Freude leichtem Gängelband
Selige Geschlechter noch geführt,
Schöne Wesen aus dem Fabelland!
Ach, da euer Wonnedienst noch glänzte,
Wie ganz anders, anders war es da!
Da man deine Tempel noch bekränzte,
Venus Amathusia!

Dit is, zelfs gemeten aan den toch, bij alle
Leichtlebigkeit, altijd daemonischen en onbe-
rekenbaren homerischen god, rijkelijk eenzijdig.
Het is bovendien romantiek. Maar het drukt
juist uit, wat een nieuw menschengeslacht in
den eeuwig jongen griekschen geest meende te
vinden. Blijde, harmonische schoonheid, heilig-
heid, die louter schoonheid is, dat is grieksch:

Finstre Ernst und trauriges Entsagen
War aus eurem hehren Dienst verbannt;
Glücklich sollten alle Herzen schlagen,
Denn euch war der Glückliche verwandt.
Damals war nichts heilig als das Schöne,
Keiner Freude schämte sich der Gott,
Wo die keusch errötende Kamöne,
Wo die Grazie gebot.

Dit klinkt bijna wrang voor wie weet, welk een
strijd en ellende deze godenvreugde den Grieken
gekost heeft, maar het is karakteristiek voor de
neohumanistische opvattingen. Nog teekenender,
waar het den dood betreft:

Damals trat kein grässliches Gerippe
Vor das Bett des Sterbenden. Ein Kuss
Nahm das letzte Leben von der Lippe,
Seine Fackel senkt' ein Genius.

Selbst des Orkus strenge Richterwage
Hielt der Enkel einer Sterblichen,
Und des Thrakers seelenvolle Klage
Rührte die Erinnyen.

Wij denken hierbij aan Lessing, die bewondert „Wie die Alten den Tod gebildet“, en inderdaad is de tegenstelling tusschen het middeleeuwsch christendom der Doodendansen en de grieksche opvatting zeer sterk; al kan men opmerken, dat de Grieken zwaarder onder het leven dan onder den dood gezocht hebben, en al ontbreekt ook het elementair verzet tegen den dood niet geheel, het grieksche levensbesef reageert op de gedachte der vergankelijkheid ongetwijfeld anders dan het christelijke. Een Noordenwind heeft de teere bloesems van den griekschen geest weggevaagd, klaagt Schiller, de natuur ontgoddelijkt, het directe, aesthetische levensgevoel vernietigd. En ook hier kunnen wij hem gereedelijk toestemmen, dat de Griek met zijn religieus levensbesef dichter staat bij het natuurleven, dan de christen, ook al schijnt het, dat sommige van zijn verwijten minstens evenzeer passen aan het adres van de moderne, mechanistische natuurwetenschap, als aan dat van den Christengod:

Alle jene Blüten sind gefallen
Von des Nordens schauerlichem Wehn;
Einen zu bereichern unter allen,
Musste diese Götterwelt vergehn.
Traurig such' ich an dem Sternenbogen;
Dich, Selene, find' ich dort nicht mehr
Durch die Wälder ruf' ich, durch die Wogen;
Ach, sie widerhallen leer!

Unbewusst der Freuden, die sie schenket,
 Nie entzückt von ihrer Herrlichkeit,
 Nie gewahr des Geistes, der sie lenket,
 Sel'ger nie durch meine Seligheit,
 Fühllos selbst für ihres Künstlers Ehre,
 Gleich dem toten Schlag der Pendeluhr,
 Dient sie knechtisch dem Gesetz der Schwere,
 Die entgötterte Natur.

Dieper, voller, griekscher klinkt de toon bij Goethe. Bij hem speuren wij telkens weer, dat hij als zijn Iphigenie is: „das Land der Griechen mit der Seele suchend". Ook bij hem vinden we het ideaal van schoone harmonie in volle eenzijdigheid, maar de dichter van het Lied van den Harpenaar uit Wilhelm Meister heeft iets van het grieksch pessimisme verstaan, en, ook al blijft de grieksche mystiek hem vreemd, het besef van de zonde, die *Hubris* heet, leeft in hem, die de „Grenzen der Menschheit" zoo goed kent, des te sterker. — Van het fransche classicisme behoeft in dit verband niet gesproken te worden: het staat even ver van den griekschen geest als de kunst van een Alma Tadema, al is het oneindig krachtiger en levender.

Vruchtbaar is ook in dit opzicht de Romantiek geweest. De Romantiek, die wij voor deze gelegenheid wel met Herder mogen laten beginnen. Het groeiend besef van het dichterlijke, ook in niet „verheven" onderwerpen, het gevoel voor het *Volkstümliche*, zooals het zich in vereering van het volkslied uit, moesten de zuivere waardeering van den griekschen geest ten goede komen. Friedrich Schlegel noemt zich met voorliefde een „Schüler Winckelmanns und der Griechen", en drong, als Herder, aan op begrip

van den griekschen geest. Hij heeft oog voor het wezen van het geheel, „die reine Griechheit” 7). Toch — hoezeer de romantiek aldus reeds in haar eerste begin nauw contact zocht met de Oudheid, — hoezeer zij ook krachtens eigen aanleg verwant scheen te zijn met vele tot nu toe over het hoofd geziene trekken van den griekschen geest, trekken, die met de nachtzijde van het leven in verband stonden, — toch heeft de Romantiek evenmin als het Neohumanisme den vollen rijkdom van dien geest bespeurd. Zij zocht daartoe met te grooten hartstocht het land van het ideaal, het Land der Sehnsucht. Gelijk Faust, met den tooverdrank in het lijf, in iedere vrouw Helena ziet, zoo bemint de Romantiek, door hartstochtelijk verlangen gedreven, beurte- lings in ieder land het droomland. Griekenland was haar wat ook Italië, „das schöne Welsch- land”, wat ook — later — Indië was, een Atlan- tis, een Bimini, een verzamelplaats van allen ge- droomden rijkdom. Die stond den echten rijk- dom in den weg. Ook Winckelmann’s grootste verdienste was het geweest, dat hij, naar de fijne uitdrukking van Rudolf Haym, „der Sehnsucht aller höher gestimmten Geister.... eine Zu- flucht aus der Nüchternheit und Armseligkeit der heimischen Zustände in der Kunstwelt des alten Griechenlands eröffnet” had 8). Zoo heb- ben de geleerden, die met de Romantiek in ver- binding stonden, den sleutel tot den griekschen geest niet gevonden. Creuzer’s werk op het ge- bied der classieke oudheid is niet te vergelijken met dat van de Broeders Grimm op dat van de germanistiek en de volkskunde. Creuzer (1777— 1858, hoogleeraar te Heidelberg) stond bekend als tegenstander van den door zijn Homerosver-

taling nog steeds met recht beroemden Joh. Heinrich Voss, den dichter van *Luise*. Voss had de Grieken volgens de methode van een oppervlakkige Aufklärung, „hatte den Olymp protestantisch und aufgeklärt behandelt: die Götterwelt war schön, klar, marmorn, ohne Geheimnisse und Untiefen". Creuzer en de Romantiek wilden haar daarentegen „orientaliseren" (Ricarda Huch 9). Wèl zag Creuzer den organischen samenhang der religie, maar hij zag dien in een soort symbolieke oerwijsheid, die in mythologischen vorm door haar adepten de eeuwen door zou zijn gedragen: inhoud daarvan was het „Unergründliche". Creuzer ontwikkelt bij de uiteenzetting van zijn denkbeelden vruchtbare gedachten; zoo die, dat het mythische denken een eigen wijze is om de dingen te benaderen, een mythologische apperceptie, te vergelijken met die van den dichter. Dat brengt ons verder in de richting van Herder, met zijn hoogschatting van het poetische, en verder af van het rationalistische en allegoriseerende. Maar dit alles was toch te zeer aesthetisch gekleurd, herinnerde te sterk aan het virtuozeendom der romantiek, dan dat het groote waarde zou kunnen behouden. Creuzer was een gevoelsmensch. Van Heidelberg naar Leiden geroepen, neemt hij de benoeming aan. Maar reeds den dag na zijn aankomst stelt hij een verzoek om terugroeping op, „da er keinen mythologischen Gedanken fassen konnte in dem flachen Lande"!

Het vollediger begrip van den griekschen, vooral van den religieuzen geest kwam eerst langzaam, nadat men zich een heelen tijd noch om dien geest, noch om de religie machtig veel bekommerd had. Het nuchter philologisch-

historisch onderzoek kon zelf geen dieperen kijk op het Griekendom geven, maar het heeft daartoe de mogelijkheden geschapen. Lobeck's *Aglaophamus* (1829) beteekent voor de classieke godsdienstgeschiedenis een keerpunt. Hier spreken geen theorieën, maar alleen feiten. De grieksche mysteriën (zie beneden hfdst. 1 § 13,) worden door Lobeck met groote klaarheid en een opvallende beheersching van het ontzachtlijk rijke materiaal besproken. Het zal er nu voorloopig niet allereerst om gaan, wat de grieksche geest beteekent, maar wat de feiten zijn uit zijn geschiedenis. Natuurlijk zal men dan ten slotte ook naar de beteekenis dier feiten weer gaan vragen, maar in den eisch van volledigheid en betrouwbaarheid der feitelijke overlevering wordt geen blijvende verandering meer gebracht, ook niet door de school der zgn. vergelijkende mythologen, die in de tweede helft der vorige eeuw in de classieke overlevering indische woordstammen en goden benevens het henotheïsme terugvond, de school van Max Muller, Ad. Kuhn e. a., die, in de persoon van Wilh. Roscher ook de eerste grondslagen legde voor het groote, later in geheel anderen geest voortgezette *Ausführliche Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Van meer blijvenden invloed dan deze hoofdzakelijk in de natuurverschijnselen de beteekenis der religieuze voorstellingen zoekende school, waren de pogingen van hen, die met Wilhelm Mannhardt, later Frazer en Dieterich parallellen trokken tusschen grieksche volksgebruiken en-gedachten en folkloristisch materiaal van elders, uit Europa, zoowel als uit de „onbeschaafde” werelddeelen. De president de Brosses had tot deze

vruchtbare methode reeds in de achttiende eeuw den grond gelegd, toen hij voor het eerst de stoutheid had om de religie der Grieken met het primitieve fetisjisme te vergelijken. Natuurlijk bracht ook deze methode haar eigen gevaren mede, en vaak meende men de verklaring van duistere verschijnselen in alle geval liever bij Boschjesmannen of Indianen te moeten zoeken, dan bij de Grieken zelf. Hetzelfde overdrijvingsverschijnsel doet zich trouwens voor bij de meerdere waardeering, die terecht aan het niet-olympische in de religieuze gedachtenwereld in steeds stijgende mate ten deel viel. Zoo kon Murray schertsend zeggen, dat de titel van Olympiër in het oor van sommige geleerden bijna „a term of reproach” is geworden. Als de teekenen niet bedriegen, is de tijd niet ver meer, dat wij minder belang gaan hechten aan het volgen van methoden, hoe vruchtbaar ook, maar dat wij, dankbaar het goede van elke methode ons eigen makend, boven alles vragen den griekschen geest te mogen *verstaan*. Universeele en fijnzinnige geleerden als, om maar een enkelen, den grootsten wellicht, te noemen, Von Wilamowitz Möllendorff, hebben ons daarbij in onberekenbare mate geholpen.

LITERATUUR.

Otto Gruppe, Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte, 1921.

LITERATUUR.

Uitvoerige werken: Erwin Rohde, *Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. 2 Bnde, nog in den laatsten tijd onveranderd herdrukt. Een classiek boek, dat voor het eerst weer de aandacht vestigde op de onderstromingen in de grieksche religie; nog altijd hoogst leerrijke beschrijving van de grieksche mystiek. Rohde, de vriend van Nietzsche, schrijft in mooi duitsch.

Lewis Richard Farnell, *The cults of the Greek States*. 5 dln. 1896 vv. Een onuitputtelijke bron van informatie betreffende alles wat den staatscultus betreft, mooi geïllustreerd. De citaten uit grieksche auteurs worden in de noten uitvoerig in het origineel gegeven, waardoor men het materiaal nagenoeg compleet bij elkaar heeft.

W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 1884 vv. Nog steeds niet geheel gereed. De artikelen uit de eerste jaren van het verschijnen zijn natuurlijk goeddeels verouderd; alle munten echter uit door uitvoerige documentatie.

L Preller, *Griechische Mythologie*. Vierte Auflage bearb. von Carl Robert, 1894 vv. Preller's mythologie is ook classiek; Robert bracht het boek op de hoogte van den tijd. Men kan hier precies te weten komen waar de mythen vandaan komen en welke hun verschillende lezingen zijn.

Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 2. ed. 1908. Hier en daar wat fantastisch, maar vol interessante gezichtspunten.

Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion*, 1925.

O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, 1897—1906.

M. P. Nilsson, *Den grekiska Religionens Historia*, Stockholm, 1921 (engelsch: *A History of Greek Religion*,

Oxford, 1925). Het nieuwste en in vele opzichten voortreffelijkste.

W. B. Kristensen, Het Leven uit den Dood, Studiën over egyptischen en oud-griekschen godsdienst, 1926.

Otto Kern, Die Religion der Griechen, I, 1926, kon ik niet meer raadplegen.

Kleine werken: Lewis Richard Farnell, Outline-History of Greek Religion. Een kort, maar voortreffelijk boekje.

Jane Ellen Harrison, Epilegomena to the Study of Greek Religion, 1921. Als alles van Miss Harrison met critiek te gebruiken, maar zeer leerzaam.

Ernst Samter, Die Religion der Griechen, 1914. Een uitstekende samenvatting.

M. P. Nilsson, Die Griechen, in: Lehrbuch der Religionsgeschichte, begr. von Chantepie de la Saussaye, 1925. Het beste kleine overzicht.

Een voortreffelijke bloemlezing uit de grieksche literatuur stelde met het oog op haar beteekenis voor de religie F. M. Cornford samen: Greek Religious Thought from Homer to the age of Alexander, 1923.

EERSTE HOOFDSTUK.

DE MOEDER EN DE MAAGD.

§1. *Het nieuwgeboren Kind.*

In *Plato's Theaetetos* bereikt *Sokrates* in het vijftiende hoofdstuk de conclusie, dat *Theaetetos* gelijk heeft met zijn bewering, dat waarnemen en weten met elkander in zeer nauw verband staan. Dat resultaat hebben ze samen bereikt en *Sokrates* stelt voor het een kind van *Theaetetos* te noemen, ter wereld gebracht met hulp van vroedvrouw-*Sokrates*. En de gelukkige vader, vermoeid door de langdurige en lichtelijk irriterende ondervraging van den wijze, stemt hierin gereedelijk toe. Daarmede loopt hij erin. Want nu wil *Sokrates* aan het kind den ritus der *amphidromie* voltrekken, die daarin bestaat, dat men met het kind rond den huiselijken haard loopt. Dan eerst zal blijken of het de moeite der opvoeding loont, dan wel of het een windei en schijnbeeld is. En de onvermoeibare wijze vraagt, als een echte baker, den vader verlof het kindje van hem over te nemen teneinde het aan den ritus te onderwerpen.

Wat beteekent nu de ritus, waarmede *Sokrates* zijn slachtoffer kwelt? Blijkbaar een erkenning

als kind, een opneming in het gezin. Het kind bestaat eigenlijk nog niet recht, zoolang het niet rond den haard gedragen is. Het moet een soort inauguratie ondergaan, vóór het 't werkelijke leven kan binnengaan. De amphidromie is een „Rite de passage” 1). Het kind wordt tot den haard gebracht, het middelpunt van het huiselijk leven. Maar waar komt het kind vandaan?

§ 2. *Waar de kinderen vandaan komen.*

Dat is een oude vraag, die niet alleen de kinderen zelf altijd heeft beziggehouden, maar ook de groote menschen. Er is de eeuwen door een vermoeden geweest, dat het naturalistische antwoord hier niet het diepste en zelfs niet het meest juiste is. En zoo ontstonden de sprookjes, die wij kennen. — Maar er is ook een meer direct antwoord gegeven, in alle streken der wereld, een antwoord van diepe beteekenis. De aarde, de moeder van al wat leeft, is ook de moeder van het menschelijk kind. Eén is alle leven; zij baart, voedt en beschermt het jonge dier gelijk het jonge kind. Zij, *Gaia Kourotrophos*, de Aarde, die het jonge voedt (Afb. 1), is de moeder en het graf, het leven en de dood, oorsprong en doel van al wat leeft. Een oude huisspreuk uit Hessen zegt het in aandoenlijken eenvoud:

Es ist eine Mutter fein,
Sie nährt viel tausend Kinderlein,
Sie ist so reich,
Kein Mensch ihr gleich,
Sie nährt sie all mit ihrem Strahl,
Verzehrt sie wieder allzumal 1).

Dat zegt het volk. Maar de groote dichter Aischylos spreekt de taal van het volk, als hij Elektra laat bidden tot „de aarde zelve, die alles baart, en, nadat zij het heeft grootgebracht, de kiem ervan weder tot zich neemt” 2). Moeder Aarde is de eeuwige, die blijft, als alle leven wisselt; in haar schoot wordt wat gestorven was de kiem van nieuw leven. Zij is de blijvende toevlucht in het vergankelijk bestaan; de grijze Hekabe, het brandende Troje vóór zich, roept, waar alles ondergaat, haar kinderen gedood zijn, de Aarde aan en doet haar moedersmart schuilen in de liefde eener grootere Moeder:

Hekabe : O, Aarde, die mijne kinderen voeddet!

Koor : Wee!

Hekabe : O, kinderen, hoort mij, hoort de stem uwer moeder!

Koor : Met weeklacht roept gij de gestorvenen.

Hekabe : Een oude vrouw, buig ik mijn knieën neder

En sla de aarde met mijn beide handen 3).

Als alle hoop vervlogen is, de Aarde weet het, die haar kinderen gaf en nam....

§ 3. De Oermoeder.

Wanneer de dichters over Moeder Aarde spreken, is het of er in de muziek van hun taal iets komt van het oergeluid, van het elementaire en primordiale, dat is als de schreeuw van het kind tot zijn moeder. Sophokles, wanneer hij het wonder van den mensch bezingt, vindt zijn machtigste klanken bij de beschrijving van het

bewerken der onvermoeide, onvergankelijke Aarde, de hoogste der goden:

Theoon te taan hupertataan Gaan
Aaphtiton aakamataan apotruetai....1).

Alle verschillende geluiden zijn hier opgelost in den oertoon. En nog geweldiger klinkt de aanroeping in Aischylos' Smeekelingen:

Ma Ga, Ma Ga, boaan
Phoberon apotrepe,
O Ba, Gaas pai, Zeu 2).

Niet ten onrechte is opgemerkt, dat de dichter hier terugkeert tot de stamelende taal van het jonge kind; maar het is alsof in den hartstochtelijken roep tot Moeder Aarde en den Aardezoon Zeus de geheele menschheid weder kind is geworden. En nog het merkwaardige fragment uit den Chrysippos van Euripides, dat met pantheistische en natuurphilosophische voorstellingen werkt, bewaart, ook bij den derden tragicus, de ongerepte heugenis aan haar, „die met recht de Almoeder is genoemd”, omdat zij, bevrucht door den goddelijken Aether, menschen, vee en voedsel voortbrengt; „en wat uit de Aarde geworden is, keert tot de Aarde terug” 3).

De menschen zijn dus niet, als in andere cosmologieën, *geschapen* door een mannelijk gedachten god, — zij zijn *geboren*, kinderen der Aarde: *autochthoon*. Ook de goden zijn kinderen der Aarde:

Eén is der goden en menschen geslacht, want zij ademen beiden door ééne Moeder, zegt Pindaros 4). Zeus, de machtigste der goden is, we zagen

het reeds, Ga's kind, hij, die de „grootste jongeling” (*megistos Kouros*) heet, de zoon van de Kourotrophos 5). Alle leven rust in den schoot der Moeder, die zich in vele vormen openbaart.

§ 4. *Pandora*.

„Sie ist so reich”, zeide de huisspreuk uit Hessen. Daarom heet Gaia ook Pandora, de alles Schenkende. Wij moeten het allegorietje over de doos van Pandora maar even uit ons hoofd zetten. Haar „doos” is een *pithos*, het groote vat, waarin men den wijn bewaart en den voorraad van graan en vruchten; waarin Moeder Aarde alles bewaart, dood en leven, haar tallooze geschenken. Haar gaven zijn verspreid over de bloeiende wereld: bronnen, planten, dieren, menschen: alle danken ze haar het leven. In den winter is zij verborgen met haar schatten. Maar in de lente breekt zij uit den grond, gelijk het nieuwe leven, dat zij geeft. Men viert haren Opgang (*Anodos*, afb. 2, 3). Dartele Satyrs, dienaren der vruchtbaarheid, begroeten haar, nadat zij voor haar intocht den grond hebben opgeploegd of met hamers opengehakt. Soms heet ze uitdrukkelijk Pandora 1); soms Semele (aarde), soms is ze naamloos, maar altijd is zij de eeuwig jonge Moeder. Opgekomen uit den bodem, reikt zij hun, die haar verwelkomen, het pasgeboren kind Ploutos, den Overvloed.

Zij is in Griekenland vereerd, vóór er Grieken waren, voor er één van de latere goden ontstaan was. Het cretisch-myceensch tijdperk kende haar gestalte, die van een woeste bergen en wilde dieren beheerschende koningin (afb. 4), wier karakter nog bewaard bleef in het epitheton

potnia thèron, Onze Vrouwe van het Wild ge- dierte. De latere godinnen hebben haar vele gaven onder elkander verdeeld, de heerschappij over bosschen en bergen, over vruchten en bloemen, over den akker en het voedzame koren. Ook de goden, de jonge goden van het de oude bevolking verdringend helleensch ras, kregen hun deel aan haar rijkdom. In Delphi had zij een oeroud heiligdom. Daar kronkelde zich haar slang, de Python, „Ga's zeldzaam wonder”, om den Omphalos, den heiligen Navel, zinnebeeld van alle geboorte 2). Daar kwam uit haar schoot de diepste wijsheid voort. De opkomst van den stralenden jongen Apollo en zijn inbezitneming van het heiligdom hebben de herinnering aan de oorspronkelijke bezitster niet kunnen uitwisschen.

§ 5. *De Akker.*

De Romantiek vergelijkt de vrouw met een bloem. De in haar realisme soms drastische, soms toch ook oneindige teedere poezie van den landman van alle tijden vergelijkt daarmede enkel het jonge meisje; de vrouw is voor hem de vruchtbare akker. Zij is hem de draagster van een rijke en geheimzinnige vruchtbaarheid. Menschen-, dieren- en plantenleven zijn hem nog geen volstrekt verschillende processen, zij zijn openbaringen van één en hetzelfde leven. Moeder Aarde voedt immers alle leven.

Het beeld van den vruchtbaren akker is den meest verschillenden volkeren en culturen duidelijk geweest. In Grimm's sprookjes klaagt de kinderlooze koningin „Ich bin wie ein Acker, auf dem nichts wächst” 1); in de aegyptische minnepoezie betuigt de teedere minnares:

Ik ben uw lievelingszuster,
Ik ben bij u als de akker,
Met alle geurende struiken,

en de nuchtere spreukenwijze: een goede vrouw is „als een veld, dat zijn eigenaar gewin brengt”; indische en arabische wijsheid stemt daarmede in alle toonaarden in 2). Het iranische Vendidad zegt het met eigenaardige, plastische schoonheid: „De aarde is niet gelukkig, die lang braak ligt; hier gaat een schoon gevormde vrouw, die lang kinderloos gebleven is, rond”. En: de aarde verschaft den ijverigen bewerker rijkdom, „gelijk een geliefde vrouw haren geliefde, op haar legerstede liggend, een zoon brengt, zoo zal de aarde hem rijkdom verschaffen” 3). Wij zien het: de aarde is de akker, die vrucht voortbrengt, en elke vrouw, die kinderzegen brengt, krijgt iets van den rijkdom der groote Moeder te beheeren, is zelf in zekeren zin aarde-moeder.

De Grieken wisten dit even goed als de andere volken. Oidipous, in zijn blinde smart over zijn liefde tot Iokaste, roept om een zwaard om er de borst van zijn vrouw, neen, „den moederlijken akker” mee te treffen 4). Aischylos spreekt ook over den ongelukkigen held, die „den heiligen akker zijner moeder bezaaide” 5). Telkens vinden we het beeld van zaaien en ploegen gebruikt voor de verhouding der geslachten. Alles, wat daarop, en op huwelijk en geboorte, betrekking heeft, wordt in verband gebracht met de vruchtbaarheid der natuur. Het menschenleven is nog volkomen afhankelijk van dat van Moeder Aarde, in den echten en oorspronkelijken zin een geschenk uit Pandora's overvloed. Nu weten wij tevens, wat wij te denken hebben

van vele voorstellingen en gedachten in de oudheid, die ons ruw en ongepast voorkomen. Het geslachtelijke heeft voor den Griek niet het minste aanstootelijke: hij kan er over lachen en er voor knielen. Is in het gezaaid worden en ontkiemen niet de gansche rijkdom der goddelijke Moeder?

§ 6. *De meisjes aan de bron.*

De akker wordt vruchtbaar door het hemelwater — wij komen daar aanstonds op terug —, maar ook door bronnen en beken. Het is alweer niet toevallig, dat zoovele antwoorden op de vraag: Waar komen de kinderen vandaan? luiden: uit een bron of vijver. De bron is het middelpunt van het dorp, het centrum van leven en rijkdom. Daar halen de meisjes sedert onheugelijke tijden het water in de kruik. Wij zijn vertrouwd met de voorstelling uit het Oude Testament: Rebekka en de dochteren van Jethro aan de waterput. Maar het geldt hier een eeuwig gebeuren: „da kommen dann die Mädchen aus der Stadt, und holen Wasser, das harmloseste Geschäft und das Nötigste, das ehemals die Töchter der Könige selbst verrichteten. Wenn ich da sitze, so lebt die patriarchalische Idee so lebhaft um mich, wie sie alle, die Altväter, am Brunnen Bekanntschaft machen und freien, und wie um die Brunnen und Quellen wohltätige Geister schweben” 1). De jonge Werther heeft het juist gevoeld: aan de bron ontbloeit het leven in den rijksten zin. Een grieksche vaasteekening (afb. 5) laat zien, hoe de meisjes de kruik vullen aan de bron 2). Terzijde staat de levensboom, waarom zich de slang Ladon kronkelt; de voorstel-

ling is op den rand van het mythische, de Hesperidentuin (zie beneden blz. 76) is blijkbaar bedoeld, maar alweer half vergeten en het eeuwig gebeuren heeft het mythisch gebeuren verdrongen, het leven van elken gewonen dag zijn rechten hernomen van het mythisch gedachte Leven, dat Herakles één enkele maal krachtens zijn heldenaard zou veroveren.

Aan de bron wonen de Nymphen, zelve niet anders dan de half-mythische, half nog realistische reflex van de waterhalende meisjes. *Numpha* wil zeggen: jonge vrouw. En wanneer wij dan nog weten, dat deze Nymphen aangeroepen worden bij het huwelijk³⁾, dan daagt ons iets van dit merkwaardige parallellisme tusschen natuur en menschenleven: uit de heilige Moeder Aarde borrelt het leven omhoog, dat door haar vertegenwoordigsters, de jonge vrouwen, naar de woningen der menschen wordt gebracht.

Zoo dragen niet alleen bron en stroom, maar ook veld en bosch, berg en tuin beloften van leven. En, zullen die gestalte krijgen, dan is het telkens weer die van menschelijke hoop op vruchtbaarheid, op kinderzegen: de jonge maagd, de *Kora*. Zoo wonen ze in de gansche natuur, de Nymphen, Dryaden, Chariten, Horen, Muzen en hoe ze verder heeten mogen. De Griek ziet steeds eigen leven in dat van de natuur en omgekeerd weder het natuurleven in het eigene. De vroolijke meisjes, die dansen om de bron, ze dansen door de gansche natuur. Soms treedt er een aanvoerster naar voren, die den dans leidt: dan wordt een godin geboren.

§ 7. *De velen, de Drie en de Eéne.*

Maar zoover zijn wij nog niet. De levensdraagsters worden voorshands meervoudig gedacht. Op Sicilië kent men *Paides*, jonge meisjes, met een *Anassa*, een aanvoerster, aan het hoofd 1). Ook de schaar nymphen, die Artemis als haar vorstin omgeeft, is niet anders dan zulk een troep dansende, jagende meisjes:

Mij nu roofde eenmaal Hermes, de god met
den guldenen kromstaf,
Uit der goudpijlige, bruischende jonkvrouw,
Artemis' reidans;
Velen speelden wij daar, jonge vrouwen en
edele maagden,

zegt Aphrodite, als zij aan Anchises een fabeltje over haar herkomst opdischt 2). Artemis is de wilde jonkvrouw uit de bergen, de ongetemde parallel van het vreedzame meisje aan de bron, zelve ook, onder griekschen invloed, veel minder wild dan haar aziatische zusters. Vaak is ze nog heelemaal geen godin, komt pluralisch voor: de Artemiden. Vele zijn haar namen: Brimo, Diktynna, Hekate 3). In beide schakeeringen vinden wij ze, wild en huiselijk, de levensdraagsters van het ongecultiveerde bosch- en bergland, en die van het ingepaalde, bewerkte akkerland. En de scharen en reien verdichten zich, een schema begint zich te vormen, een soort typiseering te voltrekken, de velen worden tot drie, het heilige getal, het getal van de totaliteit. De Muzen, pas later negen, vormen zulk een trias. De Moiren, nog niet belast met de lotsbeschikking, zijn drie vruchtbaarheidsdraagsters en Aphrodite is de

„oudste” van haar, de koningin 4). Dan zijn er de Chariten (Gratiën), de Horen, de Semnai of Eerwaarden, de Eumeniden of Goedgezinden, eerst later geworden tot Wraakgodinnen, en nog heel wat meer. Wij vinden de trias nog lang in West-Europa, waar de drie feeën of Moeders in het volksgeloof levend blijven 5). Evenzoo de drie Maria’s. Het leven is eindeloos veelvoudig, elk dorp, elk bosch, elke bron heeft deel aan den moederlijken rijkdom, een eigen levensdraagster, een afzonderlijke Kora. Nog heden ten dage wordt het zoo gevoeld in roomsche landen, waar der Madonnen even vele zijn, als er heiligdommen, kruiswegen enz. zijn. Men kan er niet leven zonder de vrouwelijke draagsters van het ontkiemende leven. Met de moeder van Christus heeft de populaire Madonnavereering maar zijdelings te maken. Op Sicilië heeft men zelfs niet de moeite genomen om de *Paides* der Oudheid te kerstenen. De *Donne di Fuora*, de Vrouwen van Buiten (nl. buiten het kerkverband), kunnen de kinderen in de wieg beschermen, doch ook schaden. Daarom zegt men, wanneer men een zuigeling in de wieg legt: In den naam van God, maar voegt er zachtjes bij: met verlof, mijne Vrouwen! 6). Het geloof in de Moeder en de Maagd laat zich niet zoo gemakkelijk verdringen; de *Deae Matres* spoken in de folklore der latijnsche landen, en de antieke Almoeder beleeft haar glorierijke wederopstanding in den cultus der Moeder Gods.

Vele, drie.... ten slotte wordt het leven in één gezien, de Korai tot de eene Kora, de Maagd. Hera is zulk een ééne, oorspronkelijk wel niet anders dan de naam voor een halfgoddelijk wezen, vrouwelijk van Heros, maar allengs ge-

worden tot *de Vrouw* 7). Artemis, Aphrodite, de Kora, die haar naam behield en eerst in tweede instantie met Persephone werd vereenzelvigd, zij allen zijn Maagden. Alkestis is zulk een maagd. Euripides heeft op haar naam de tragedie van echtelijke liefde geschreven. Maar tusschen de reten van het wat losjes gespannen zedelijk-dramatisch gordijn kijken de oorspronkelijke figuren nog heen: de jonge maagd, bruid geworden, de belofte in de vervulling stervend, Admètos, de Onbedwingbare, die het frissche leven doet rijpen en.... ondergaan 8). Hera, de maagd, wordt moeder, zelfs Athene, wier kuischen zin het helleensche volk heeft vereerd, komt als moeder voor. Het leven ontplooit zich, voor het sterft.

§ 8. *Het Heilig Huwelijk.*

De maagd wordt moeder, de knop vrucht, de belofte van het land de rijkdom van den akker. In germaansche en slavische volksgebruiken vinden we telkens nog het verband tusschen de vruchtbaarheid van den mensch en die van het veld; de vereeniging van man en vrouw verzekert den oogst. Aan den vooravond van St. Jan haalt de boer van Moon (Esthland) een meisje uit den kring der dansenden (de rei der Korai!) en imiteert met haar in het bosch den bijslaap. Er is geen sprake van vereeniging, de krasse practijk van den oertijd is ritus geworden 1). En in de Oekraïne is het gebruik zelfs geworden tot een simpele stoeipartij, weliswaar met de veelbetekenende bijvoeging: men zal eens zien, welk een oogstzegen daarna zal blijken 2). Maar op Java heeft de vereeniging nog plaats op het rijstveld ter verzekering van den oogst en in Rusland

wordt de huwelijksnacht in de provisiekamer doorgebracht om de vruchtbaarheid van het huwelijk te verzekeren 3). Wilhelm Mannhardt heeft hier zeker een genialen greep gedaan, toen hij het consequente parallellisme van menselijke en vegetatieve vruchtbaarheid, m. a. w. het besef van de eenheid des levens uit de ééne Moeder voortgekomen, als grondslag nam voor de verklaring van zoo vele volksgebruiken, die alle in een of anderen vorm een huwelijk, een symbolische vereeniging bedoelen. Meikoning en meikoningin waarborgen in hun vereeniging aan het begin van het jaar het leven voor de komende periode, hun huwelijk is een magisch proces, dat nieuwe geboorte verzekert en verzekeren kan omdat immers elke vrouw deel heeft aan het leven der Oermoeder. Het zg. Meileen, waarbij in den Meinacht de huwelijken van het volgend jaar worden vastgesteld en zoodoende het nieuwe leven tegelijk in huis en akker begonnen wordt, is slechts een andere vorm van dezelfde gedachte 4).

Schijnbaar zijn wij nu ver van Griekenland afgedwaald. Maar dat dit maar schijnbaar is, blijkt onmiddellijk, wanneer wij nu op eenmaal begrijpen, waarom aan de Nymphen, de draagsters van het leven in de natuur, een offer wordt gebracht om kinderzegen te verzekeren 5). Nu begrijpen we ook welken achtergrond van natuurbesef de prachtige, ons ten onrechte alleen maar bloemrijk lijkende beschrijving van Hera's heilig huwelijk in de Ilias heeft. Ook hier zien we door de schoone mazen van het mythologisch en poetisch homerisch net de oude beelden van Moeder Aarde, door de kunstige motieven van het episch verhaal (Hera heeft met haar lokken

van Zeus politieke bijbedoelingen) het oermotief van den Fruchtbarkheitszauber:

Onder hen baarde de heilige Aard jong groenende
planten,
Crocus en hyacinth en ook de dauwbloemige
lotos,
Dicht op elkander en zacht, die hen hieven
omhoog van den bodem.
Daarop rustten de beid' en omhulden zich met
een nevel,
Schoon en gulden: en druppelen van dauw vielen
daaruit ter aarde 6).

En niet alleen in de beelden van den dichter leeft het oude besef. Mannhardt heeft vele voorbeelden verzameld van het zoogenaamde ploeggrondtrekken, waarbij meisjes of jonge vrouwen den ploeg over of om het te bebouwen land trekken teneinde dit vruchtbaar te maken: de vrouw, die den zegen geeft, is hier dus nog geen godin of zelfs maar mythische gestalte. Ook in Griekenland, in Attica kwamen dergelijke „heilige ploegingen” voor; de heiligste daarvan is, naar Plutarchus, „de huwelijksche zaaiing en het ploegen met het oog op de verwekking van kinderen” 7). Hier is dus het vegetatieve leven omgekeerd weder aan het menschelijke dienstbaar gemaakt.

Het mysterie van geboorte en leven is het centrale gebeuren in den geest van den primitieven mensch. En waar zoo alle gedachten altijd weer leiden tot de Moeder, daar wordt ten slotte het Heilig Huwelijk tot den oorsprong van alles, spijs en drank, liefde en leven, kind en vrucht, vee en bloemen. Aischylos heeft de

gansche diepte van deze gedachten gepeild in een wonderschoon fragment, dat het huwelijk van hemel en aarde beschrijft in uitdrukkingen, die even primitief van wortel en klank als diep menschelijk en dichterlijk-wijsgeerig van bedoeling zijn:

De kuische hemel brandt de aarde te omarmen,
Die brand grijpt Aarde aan, die hem te huwen
wenscht,

De regen, vallend uit den lustbewogen hemel,
Heeft d'Aard bevrucht: die baart den menschen
nu

Weide voor 't vee, en 't gansche plantenleven:
De Hore van het woud bloeit op door dezen
echt

Der vruchtbaarheid. Dit alles komt van mij 8).

Zoo spreekt Aphrodite. De sexueele symboliek is duidelijk. Zij is meer dan symboliek. Natuur en menschenleven worden volkomen ineengezien: regen is liefde, liefde is regen. De wet, die het heelal regeert, is dezelfde liefdewet, die den man drijft tot de vrouw. De overvloed der Hore in de lente is de erbarming van de moeder over het kind; de stralende heerlijkheid der nieuw ontbloede aarde is de glimlach van de moeder over de vrucht van haar schoot.

De belofte is vervuld in de vrucht; zij is daarin ook gestorven. Van nu aan zullen wij telkens weer de doodsgedachte ontmoeten.

§ 9. Wijdingen.

Teleutaan teleisthai, sterven is ingewijd worden, zegt Plutarchus in een beroemde passage over de mysteriën 1). Wij zien mythe en cultus als

reflexen van menschelijk gebeuren, de vrome zelf ziet omgekeerd het eigen leven met zijn grenzen in geboorte en dood, als afstraling van het eeuwig goddelijk gebeuren, het eindeloos drama van dood en leven. En teneinde de betrekking van eigen, eng leven tot het wereldleven te verzekeren, stelt hij wijdingen in.

Wij kennen uit de sprookjes het motief van de oude vrouw of den ouden man, die de jeugd terugkrijgt door reiniging met vuur. Het noorsche sprookje van Onzen Heer en den smid behelst zulk een verhaal van een weer jong gesmeedde vrouw 2). In Griekenland vinden we een soortgelijk motief in de Medeasagen. Maar het is er ook dichterbij ons. In den homerischen Hymnus aan Demeter wordt verhaald hoe de godin gastvrijheid geniet in het huis van Keleos. Daar maakt zij heimelijk den knaap Demophoon onsterfelijk door hem in vuur te dompelen. De ongeruste moeder, Metaneira, betrapt haar en schreeuwt van angst. Demeter wordt boos: had de dwaze sterfelijke vrouw niet ingegrepen, de knaap had den dood nimmer gesmaakt 3). Oeroude herinneringen klinken hier door. Wij weten, hoe de inwijding tot een nieuw, hooger leven, bij voorbeeld die van den knaap tot man, bij zeer vele primitieve volkeren geacht werd een overgang van het eene leven door den dood heen tot het andere te zijn, een overgang, welke niet zonder beproevingen tot stand kwam. Deze beproevingen, schijnbaar geheel geschikt om de moeders van de jonge candidaten angstig te maken, hebben, niettegenstaande, zelfs veeleer tengevolge van hun wreedheid en gevaarlijkheid een heilzame uitwerking 4). Vele van die beproevingen zijn vuurproeven. Dat het niet te

gewaagd is in het verhaal over Demeter en haar beschermeling een herinnering te zien aan een dergelijken inwijdingsritus, blijkt hieruit, dat, volgens den Hymnus, „bij het keeren der jaren de eleusinische knapen met de atheensche een schijngevecht uitvoeren”, ter eere van Demophoon 5). De mythe is dus duidelijk aetiologisch, een ritus moet verklaard worden, en wel een, die met de jonge knapen in verband staat. Als wij nu weten, dat die jonge knapen Kouroi heeten, gelijk de meisjes Korai, dan wordt het ons klaar, hoe elke scherpe overgang in het leven gezien wordt in direct verband met de moederlijke godin, die het kind koestert in haar armen en het nieuw leven geeft, een leven, dat niet eindigt 6). Alleen is in de mythe het eindeloos weerkerende leven, dat de Aarde geeft, reeds veranderd in de onsterfelijkheid: daaruit is duidelijk welk een verandering de levensidee in Eleusis had ondergaan (zie beneden over de mysteriën).

Maar ook het huwelijk wordt gezien als een reflex van den Hieros Gamos, het heilig huwelijk. Huwelijksromantiek moeten we in Griekenland bijna nooit zoeken. Maar wel een diep besef van de elementaire krachten en wetten, die zich in het huwelijk ontplooien. Wij vonden het beeld van den akker en de ploeg. Het doel van het huwelijk wordt dan ook niet omschreven als samenleving of iets dergelijks, maar drastisch elementair, als de verwekking, eigenlijk de zaaïing van wettige kinderen. Tegelijkertijd echter is het huwelijk een wijding, een mysterie, daar het immers deel uitmaakt van het groote mysterie, het oerhuwelijk der Moeder. Er is dan ook een vergaand parallellisme tusschen de

riten bij het huwelijk en die der mysteriën. Beide heeten *telè*, wijdingen, beide bedoelen overgang tot nieuw leven, waar het oude dreigt te sterven. In dien zin is ook wel te verstaan de spreuk in de mysteriën zoowel als bij de trouwplechtigheid in gebruik: ik ontvlood het slechte, ik vond het betere.

En ten slotte is ook de dood zulk een wijding tot nieuw, hooger leven. De Aarde wordt nimmer van baren moe. Haar eeuwige vruchtbaarheid, haar cyclische onsterfelijkheid wordt geprojecteerd in het menschenleven: het leven van de Moeder waarborgt het leven van elk kind. Kouroi en Korai moeten sterven: Zeus' graf werd op Kreta getoond, Dionusos lag te Delphi begraven, over den dood van Kora-Persephone zullen wij zoo dadelijk spreken, en zelfs Aphrodite, de liefelijke, had een graf op haar eiland Cyprus 7). De Maagd sterft in de Moeder, het jonge leven gaat onder in het alleven. Maar het leven heeft telkens weer het laatste woord. En hiermede zijn wij genaderd aan die merkwaardige ontwikkeling der moederreligie, die te Eleusis heeft plaats gevonden.

§ 10. *Demeter en Kora.*

Demeter, de godin van Eleusis, heeft oorspronkelijk nog veel van de wilde heerscheres der dieren. Ja, zij is zelf in de oudste tradities nog een dier. Te Phigaleia, in Arcadië, stond in een grot een oud, houten beeld der godin, in de gestalte van een vrouw met een paardenhoofd. Dit hoofd is omgeven door slangen en andere wilde dieren. Deze Demeter zou door haar verbinding met Poseidoon — ook een paardgod — moeder geworden zijn van een

dochter, wier naam alleen de ingewijden vernemen, en die door de Arcadiërs *Despoina*, de Vrouwe, wordt genoemd 1). Daar hebben we de moeder en de dochter, zij het in wel zeer primitieven vorm 2). *Polos*, veulen, heet de priesteres van de beide „allerheiligste godinnen” in Sparta 3). Volgens een andere traditie is Demeter een bijenkoningin, haar priesteressen heeten *Melissai*, bijen: te Phigaleia wordt haar was geofferd 4). Wij zijn hier nog in de heel oude laag van religieuze voorstellingen, waarbij het leven gezien en van een afstand vereerd wordt in een dier. De mensch projecteert den heiligen levensvoorraad in een dier, dat hem in vele opzichten superieur is of waarvan hij afhankelijk is. In den ritus treedt de mensch het goddelijke nader, vereenzelvigd zich met den diergod, draagt zijn naam. Wij zullen verderop zien, tot welke hoogst belangrijke consequenties deze gedachte in den dionysischen cultus leidde. Maar ook op zuiver primitieven trap vinden we deze associatie van den mensch met de heilige kracht, die leeft in het gedierte des velds. Precies als met Demeter-paard of Demeter-bij is het met Artemis-berin. Te Brauron in Attica dansen jonge meisjes als berinnen verkleed ter eere der jonkvrouwelijke godin, de beer Artemis, aan wie in primitieven tijd het offer van een maagd schijnt te zijn gebracht 5).

Heeft dus ook Demeter nog veel wilds en halfwilds, reeds spoedig is zij de draagster geworden der cultuur, allereerst van die in den eigenlijken zin, den landbouw. Vele volksgebruiken door Mannhardt en Frazer 6) verzameld, brengen een bizondere behandeling, een soort vereering mede van de laatste schoof, bij het

maaien op den akker achtergebleven. In die schoof schuilt het leven van den akker, nu eens in diergestalte (bok, haan), dan weer in die van een vrouw (de Roggemeuje in onzen Achterhoek, de korenmoeder in germaansche en slavische landen, de rijstmoeder op Java, de maismoeder in Mexico) gedacht. In de Vendée moet de boerin de levensgeest voorstellen en wordt voor de aardigheid gedorscht en gewand. In Schotland heet de korengeest The Maiden. Ook in Griekenland kwam de animale naast den anthropomorphen vorm voor: te Athene werd het leven der vegetatie vernieuwd door de ceremonieele slachting van een rund (Bouphonia); de grieksche korenmoeder is Demeter 7). De korenmaagd is Kora, het meisje bij uitnemendheid, haar dochter. Oorspronkelijk zijn beiden natuurlijk één. Men kan het ontstaan van de mythe, die ze onderscheidt, op twee wijzen belichten: verschillende lokaal onderscheiden aard- en vruchtbaarheidsgodinnen, naar gedaante en cultus verschillend, worden vereenigd tot één figuur of, om zekere differentiatie mogelijk te laten, tot een groep; nu eens zijn dat zusters, zooals bij de Chariten, de Horen, Moiren enz.; dan weer moeder en dochter, zooals in ons geval. Men kan ook zeggen: de rijpe, zomerlijke vegetatie, de zegen van den oogst werd tot de Moeder, de belofte, de lenteverwachting tot de Maagd. Wij kunnen, in verband met de zoo dadelijk te bespreken mythe, ten slotte ook aldus zeggen: Demeter is het aardeleven voluit, in moederlijken rijkdom; Kora is het leven, dat sterven moet, het tarwegraan, dat, zoo het in de aarde niet valt en sterft, geen vrucht draagt. Wanneer het koren te Syracuse in de schuren wordt gebracht, viert

men de *Katagogia*, den terugkeer tot de onderwereld van Persephone. Wanneer het eerste koren te Athene ontspruit, gedenkt men op het Vroege Welkomstfeest den *Anodos*, den Opgang van Kora 8).

Wij kunnen Farnell dus gelijk geven, wanneer hij zegt, dat Kora en Demeter voorhomerische uitloopers zijn van de Moeder-Aarde-voorstelling 9). De Aarde zelf heeft nimmer plastische zelfstandigheid bereikt, haar meest concrete gestalte is een vrouw, half oprijzend uit de aarde (*Anodos*). In Demeter en Kora wordt het aardeleven bewegelijk, het krijgt mythische gestalte en kleur. Maar de moedergedachte blijft centraal. Wat ook de juiste etymologie van den naam Demeter moge zijn: Aardemoeder of Korenmoeder, het bestanddeel „moeder” is onbetwistbaar; en afgezien van alle etymologie, is de uitspraak van Teiresias in Euripides' *Bakchen* een even afdoend als veelbeteekenend getuigenis: godin Demeter: Dat is de Aarde: noem haar zoo ge wilt 10).

§ 11. *De verloren dochter.*

Op de bloemrijke weide van de nysische vlakte speelt Kora met haar genootjes. Niemand heeft ooit precies geweten, waar die nysische vlakte ligt, en dat doet er ook niet toe: de jonkvrouw met haar rei plukt bloemen op elke groene weide. Het eeuwige gebeuren wordt dus ook elders gelocaliseerd: in de buurt van Eleusis, op Sicilië. Er waren immers even veel Korai als er plaatsen in Griekenland waren. En een weg naar den Hades vindt men ook overal, op elke bebloemde weide, maar al te gemakkelijk.

De mythe begint dus met de *Anthologie*, met

het plukken van de narcissen, die doodsbloemen zijn. Het gaat daarbij zeer bepaald om de geheele vrouwelijke jeugd, de heilige lente van een geheele dorps- of stadsgemeenschap. Kora-Persephone is slechts de exponent van de jeugd. De meisjes dragen dan ook verschillende namen, die ons aan hetgeen wij in onze vorige paragrafen gezegd hebben, herinneren: Okeaniden, Zusters, Athene en Artemis, Aphrodite, Nymphen, Sirenen 1).

Dan komt de Roof. De doodsgod steelt het Kind, de belofte, de hoop. Dit alles is zeer pathetisch en het heeft blijkbaar sterk op de verbeelding van den Griek gewerkt, gelijk ook wij het nog aanvaarden als een zeldzaam bekoorlijk beeld van een tijdloos gebeuren. Maar schokkender nog dan de wreede roof is de droeve zwerftocht van de beroofde Moeder. De *Planè*, de zwerftocht van Demeter heeft tot de fantasie van den Helleen gesproken, gelijk de jammerklacht van de aegyptische Isis over den vermoorden Osiris tot den Aegyptenaar, gelijk de tranen van de Mater dolorosa tot den Middeleeuwer. De treurende Moeder zoekt haar dochter. In het zwart gekleed bezoekt zij de woningen der menschen, de stille dalen en de woeste bergen. Maar zij vindt niet. In de meest verschillende deelen van Griekenland worden de sporen van haar reis eerbiedig getoond. De aetiologische mythe vindt in haar tocht een vruchtbare bron van verklaring voor vreemd schijnende namen. Te Drepanon (sikkel) heeft de godin haar sikkel laten vallen, te Anaklethra (aanroeping) bij Megara heeft zij haar dochter geroepen, zij rustte op den steen Agelastos, den lachloozen steen en — merkwaardigste trek in ons verband — zij zette

zich neer aan de Jonkvrouwenbron, ook wel de Bloemen- of Reidansbron genaamd. Hier hebben wij dus onze dansende meisjes midden in de mythe.

Hekate heeft een schreeuw gehoord, maar niets gezien; Helios echter, de alziende zon, licht de bedroefde moeder in. Dan toornt Demeter. Zij trekt zich terug in de bergen. Onvruchtbaarheid is het gevolg: de aarde, de eeuwig vruchtbare, houdt op met baren, hongersnood dreigt. Een verdrag is dan de eenige uitweg: Kora zal een derde van het jaar, den wintertijd, bij haar onderaardschen gemaal doorbrengen; de overige twee derden zijn voor Demeter. Daarmede is voor alle tijden de gang en wisseling der jaargetijden gegeven, het leven bepaald in zijn eeuwige slingering tusschen op-en ondergang. Het leven moet sterven om te kunnen blijven leven. Dood en leven worden zoo gelijkelijk gewaardeerd. Licht en schaduw zijn ook affectief gelijkelijk over de mythe verdeeld: is Kora allereerst de liefelijke, bloemen plukkende, zij is tevens het kind van de wilde Demeter Erinus en Poseidoon, den woesten aardgod; is Hades de duistere, onverbiddelijke, hij is ook Ploutoon, die den rijkdom geeft, de god van de vruchtbare diepte, tot wien gebeden wordt bij het zaaien 2).

Zoo wordt in de mythe de wereld cyclisch gezien: hetzelfde gebeuren herhaalt zich eeuwig, elken herfst wordt de dochter weer geroofd en elke lente teruggebracht. Dat gaat in den primitiven gedachtengang echter niet vanzelf. De mysteriën moeten zorgen, dat de cirkel niet gebroken wordt. Maar als zij dat kunnen, dan is er ook hoop voor den mensch: de eeuwige kringloop van het leven der natuur moet ook den mensch een herboorte verzekeren.

§ 12. *Het Thesmophoriënfeest.*

Dit feest, te Athene en elders ter eere van Demeter gevierd, is een soort overgang tusschen den landbouwritus en de eigenlijke mysteriën, waarbij de onsterfelijkheidsgedachte een rol speelt 1). De beteekenis van den naam is onzeker maar niet aldus die van de zaak: de Thesmophoria waren een zaaifeest, uitsluitend door vrouwen (te Athene uitsluitend door gehuwde vrouwen) gecelebreerd. De eerste dag bracht de eigenlijke Thesmophoria, dwz. het dragen van *thesmoi*, waarvan wij helaas niet weten wat het eigenlijk zijn. De vrouwen voerden dansen uit, buiten de stad, waarbij vermoedelijk de Roof van Persephone mimisch werd voorgesteld. De tweede dag heet *Anodos*. Wij herinneren ons, dat dit de naam was voor den terugkeer der Aardemoeder uit de onderwereld. Nu komt ook de naam *Kathodos* voor dezen zelfden dag voor, en dat beteekent nederdaling. De zin van deze benaming wordt duidelijk uit den ritus van den dag: de vrouwen brengen levende varkens in onderaardsche bergplaatsen, *megara* genaamd; andere halen het verrotte vleesch van het vorig jaar weer voor den dag en vermengen het met het uit te zaaien zaad. Nu twisten de geleerden op wie of wat de uitdrukkingen Opgang en Neerdaling slaan: op de godin, Demeter of Persephone, op de vrouwen, die afdalen in de onderaardsche vertrekken en weer naar boven komen; het zou ook wel kunnen zijn, dat alleen gedacht is aan het neerdalen en weer opstijgen van het vleesch der varkens, dat hier immers heel duidelijk staat voor het leven: wat ten vorigen jare aan den dood is prijs gegeven, brengt dit jaar nieuw leven voort:

daarom wordt het vleesch met het zaad vermengd. Een godin komt *hier* niet bij te pas, wèl in Eleusis, waar het leven door de godin zelf wordt gedragen: het allerheiligste te Eleusis heet ook Megaron. De scholiast op Lucianus, die ons een vrij uitvoerige beschrijving van dit gebruik geeft, voegt er aan toe, wat de bedoeling is: het geschiedt „tot een samenvoeging van de geboorte der vruchten en der menschen”. Wie zijn die menschen? Het is duidelijk: de vrouwen, die het heele feest beheerschen. Ook hier dus weer de gedachte, dat akker en vrouw wezensgelijk zijn, de aarde is een moeder, de moeder is een soort aarde. Het zonderlinge dieroffer is parallel met de op het Thesmophoriënfeest uitgebeelde Koramythe, het uitzaaien met den terugkeer van de godin. Op den derden dag zaten de vrouwen op den grond en vastten. Vasten is een in de godsdienstgeschiedenis veel voorkomend middel om over critieke tijden heen te helpen. En de zaaitijd is wel van heel veel gewicht. De laatste dag heet *Kalligeneia*, het feest der Schoone Geboorte. Daarbij zal dan, in overeenstemming met het geheele karakter van het feest, aan de nieuwe geboorte van mensch en plant zijn gedacht.

Nu is, gelijk reeds gezegd, Thesmophoriën een vrouwenfeest. De man, die er aan deelneemt, wordt zwaar bestraft. Een zekere Battos van Kyrene werd wegens bespieding der riten door de Thesmophoriazousai gruwelijk verminkt. Ook de trek in het verhaal van de homerische hymne, dat Keleos, de gastheer van de godin, afwezig is tijdens de nachtwake der vrouwen ter eere van Demeter 2) wijst in deze richting. Te Pellene in Achaia, waar ook een Demeterfeest

werd gevierd, worden op den derden dag alle mannen, zelfs mannelijke honden, verwijderd; in den nacht doen de vrouwen „wat zij moeten doen”, den volgenden dag komen de mannen met allerlei grappen terug 3). Men heeft over dit primaat van de vrouwen in verband met een feest, dat klaarblijkelijk beoogt den goeden gang van den landbouw door magische riten te verzekeren, veel gedacht. Men heeft gedacht aan verband met een vooronderstelden toestand van matriarchaat, dwz. moederrecht, waarbij de afstamming van de moeder gaat boven die van den vader en de positie van de vrouw heerschend is. En men heeft zelfs het feest willen verklaren als een overgebleven rest van een oude voorhelleensche cultuur, die matriarchaal zou zijn geweest, terwijl de helleensche cultuur uitgesproken patriarchaal is 4). Waar is, dat de voorhelleensche bevolking, gelijk wij reeds zagen, moedercultus kende; niet waar is evenwel, dat de maagd- en moederfiguren niet „arisch” of liever niet indogermaansch zouden zijn, men vindt ze ook in indische en germaansche religie. Bovendien brengt juist de mannelijke fantasie vaak vrouwelijke godengestalten voort. Zoodat men hier wel zéér voorzichtig mag zijn, gelijk trouwens altijd wanneer rassentheorieën in het spel zijn.

Farnell geeft blijk van een juister inzicht, wanneer hij wijst op de sterkere religieuze emotionaliteit van de vrouw. Primitief uitgedrukt beteekent dit, dat de vrouw dichter bij de geheimzinnige bronnen van het leven staat dan de man; haar behoort de geboorte, het mysterie van het leven zelf. Wij komen zoo weer terug tot de parallel vrouw-akker. Vrouwen of meisjes trekken in verschillende deelen van de wereld

rond den akker om dien vruchtbaar te maken. Dat is ook hier haar taak. De Moedergodin in persoon komt daar in ons feest niet bij te pas. De ritus van het vleeschwerpen in de onderaardsche vertrekken is een magisch procédé, waar geen goden bij noodig zijn 5). Maar de conceptie der aardemoeder staat toch ook hier achter. Alleen heeft zij zich niet verdicht tot een gestalte, de vrouwen zelf vervullen haar taak. De man heeft altijd een gevoel gehad, dat de vrouw een geheimzinnig wezen is; hij heeft dat bijwijlen nog. Haar wezen gehoorzaamt aan wetten, die hij maar ten deele kent, zij beschikt over machten, die hij niet beheerscht. Vandaar de schroom bij den primitieven mensch tegenover alles wat met het vrouwelijke geslachtsleven samenhangt: menstruatie, geboorte. Vandaar ook dat vele volkstammen de vrouw den veldarbeid laten verrichten, terwijl de man op jacht gaat: men moet dit niet aan machtsmisbruik wijten — hoezeer ook de gewoonte misschien de mannelijke luiheid in het gevele komt—; maar de vrouw is de levensdraagster, zij heeft meer mana 6) dan de man, zij kan de vruchtbaarheid oneindig veel beter verzekeren dan hij.

In dit licht moeten wij nu ook bezien, wat ons boven verteld werd van de grappen op het feest te Pellene. Die grappen worden door de vrouwen ook gemaakt bij sommige Thesmophoriënfeesten. Wij zullen ze eveneens tegenkomen in de eleusinische mysteriën. Men noemt zulke bij vaste gelegenheden gemaakte aardigheden van een min of meer obsceen karakter, aischrologie. Daarbij mogen we nu echter geenszins denken aan festiviteiten van een laag allooi. Door de mythologen wordt de aischrologie in verband

gebracht met de oude Jambe, die door een aardigheid van bedenkelijken aard Demeter op haar droeven ommetocht zou hebben doen glimlachen (jamben zijn oorspronkelijk spot-verzen). Maar dat is secundair. Het eigenlijk karakter der aischrologie blijkt wel uit dat van de vrouwen, die haar in practijk brachten: deftige en zeer fatsoenlijke matronen; alleen vrouwen van goeden naam werden tot de feesten toegelaten. De aischrologie is geen jeu d'esprit, maar een ritus, op vasten tijd toegepast. De vruchtbaarheidskrachten moeten als het ware worden losgemaakt, vandaar de toespelingen op het geslachtsleven. Gelijk wij boven reeds zagen, sprak de antieke mensch daarover zeer vrij 7).

Nog een ander moment is van gewicht bij de bespreking van dit feest. De akkerbouw brengt de eerste *cultuur*. Te Athene wordt door den Bouzuges een heilige ploeging ten bate der stad verricht. Daarbij vloekt de officiant hen, die weigeren water en vuur met anderen te deelen of menschen den weg te wijzen, ja, zelfs hen, die anderen doen wat zij zelf niet gedaan willen zijn 8). De akkerbouw verschijnt hier als grondslag van cultuur en zede. Het vaste verblijf, de regelmatige terugkeer van ploegen, zaaien en oogsten brengen mede, dat zekere regels in acht worden genomen, die het leven beveiligen tegen onverhoedsch en onverantwoordelijk ingrijpen. In verband hiermede is het interessant, dat op de Thesmophoria te Eretria de *archaios bios*, het oerleven werd nagebootst: er werd bij voorbeeld gekookt, niet met vuur, maar met behulp van de zonnewarmte 9). Te Syracuse droeg men ouderwetsche kleeven. Daarin leven herinneringen aan een tijdperk vóór de cultuur,

die met ploegen en zaaien begon. Men heeft wel het heele Thesmophoriënfeest in dezen zin willen verklaren, als feest van Demeter Thesmorphoros, hetgeen zou beteekenen Wetgeefster. Noch de etymologie noch de riten geven ons hiertoe het recht. Wèl staat de cultureele beteekenis der godin vast. De mythische ploeggod Triptolemos, die tot haar kring hoort, heeft ook wetten gegeven: het eeren der ouders, het verheugen van de goden met de giften der aarde, het goed behandelen der dieren. Dit alles is echter nog agrair, hoogstens agrair-cultureel. De oude akkerritus krijgt diepere beteekenis te Eleusis.

§ 13. *De Mysteriën van Eleusis.*

In de maand Boedromion (September—October), op den dertienden dag begaven zich de atheensche jongelingen naar het nabijgelegen oude landstadsje Eleusis en brachten den volgende dag de Sacra, de heilige voorwerpen, die daar werden bewaard, naar Athene, waar zij werden opgeborgen in het Eleusinion 1). Twee dagen later hooren de candidaten voor de eleusinische inwijding in de Stoa Poikilè de zg. *Prorèsis* van den Hierophant, den eersten priester van Eleusis. Dat was geen preek, maar een soort van Communion Service, waarbij bepaalde categoriën van inwijding werden uitgesloten. 17 Boedromion weerklonk dan de kreet: Zeewaarts, Mysten! en werden reinigingen, o. a. met zee-water verricht. Op den negentienden en twintigsten had eindelijk de groote tocht plaats van Athene naar Eleusis langs den Heiligen Weg, den processieweg. Daarna volgde de eigenlijke inwijding in het Telesterion, het Wijdingshuis te Eleusis.

Farnell heeft de eleusinische mysteriën bij hun oorsprong zeer juist beschreven als „stam-mysteriën van een landbouwende gemeenschap”. De meeste riten, die bij de inwijding te pas komen, vinden hun parallel in zaai- of oogstgebruiken elders. Wij zagen reeds hoe het Thesmophoriënfeest ook een soort mysterie is, maar zonder onsterfelijkheidsgedachte. In overeenstemming met dit zuiver lokaal karakter van den dienst worden de in de mysteriën vereerde goden niet met name genoemd, maar aangeduid als „de beide godheden”, ofschoon daarmede natuurlijk wel Demeter en Kora werden bedoeld, althans er mede geïdentificeerd. Natuurlijk namen dus aan de Eleusinia oorspronkelijk alleen de bewoners van Eleusis deel. Hoe sterk dit lokaal-agrarisch karakter eenmaal moet zijn geweest, blijkt hieruit, dat, toen de mysteriën reeds lang een panhelleensche beteekenis hadden, de beide hoofdofficianten, de Hierophant, spreker van heilige woorden, en de Daidouchos, fakkeldrager, nog steeds werden gekozen uit de leden van twee oeroude eleusinische geslachten, dat der Eumolpiden en dat der Kerukes. In den loop der geschiedenis is uit dit stamritueel steeds meer gegroeid een panhelleensche, internationale eeredienst, die beteekenis had als samenbindend element in het geestesleven. Van Eleusis werd de mysteriedienst, bij de toenemende hegemonie van Athene, tot die stad uitgebreid; weldra speelde Athene de eerste rol: wij zagen reeds, hoe de optocht naar Eleusis daar begint en hoe het wel schijnt of de mysteriën hoofdzakelijk terwille van Attica's hoofdstad worden gevierd. Oorspronkelijk waren te Eleusis, gelijk in alle stam- en familie-eerediensten, vreemdelingen

uitgesloten. Sedert de tweede helft der vijfde eeuw worden alle Hellenen toegelaten. Alleen barbaren en doodslagers worden dan nog geweerd. Vrouwen en slaven kunnen wel worden gewijd. Zoo zien wij een merkwaardige ontwikkeling: van stamcultus tot internationaal-religieuze eenheid. De openstelling van een stamcultus voor alle Hellenen beteekent, meer nog dan die andere poging tot internationalisme, de bond der Amphiktyonen (zie beneden blz. 100), een breken met het oeroude familie- en stamverband. Heel Hellas wordt nu één familie, alleen de barbaren gelden nog als vreemdelingen. En tot die groote familie behoort men, niet door geboorte, maar door een vrije, individueele daad 2).

Bezien wij nog een oogenblik, wat, voorzoover wij weten, met de mysten voor en na gebeurde. De Heilige Weg bracht hen langs vele herinneringen aan de geschiedenis der godin; als alle bedevaartswegen was hij vol staties en kapelletjes. Er was een rust aan een bron, waar ook de godin had gerust, bij een heiligen vijgeboom, welks eerste vrucht door Demeter aan haar gastheer zou zijn gegeven. En een oponthoud op de brug over den Kephissos, waar — evenals op de Thesmophoria — een aischrologie plaats heeft, hier genoemd Gephyrisme, bruggepraat, en waarbij de aanzienlijkste burgers grof werden bespot. Voor hetgeen dan in Eleusis zelf, in het Telesterion en in het allerheiligste daarvan, het Anaktoron (oorspr. vorstenhuis), geschiedde: wij weten er weinig van. Het betreft hier mysteriën, dwz. een eeredienst, die, in onderscheid van den staatscultus, geheim werd gehouden. Met die geheimhouding nam men het in Grie-

kenland niet licht, zoodat wij voor onze informaties zijn aangewezen op vage toespelingen en hetgeen christen geworden Grieken in zeer laten tijd hebben verklapt. Toch is het weinige, dat we weten, voldoende om ons althans eenig denkbeeld te geven van de bedoeling der wijding.

In het centrum van het mysterie staat de Heilige Geschiedenis, de Hieros Logos van Moeder en Maagd. Wij mogen zelfs wel een woord uit andere sfeer gebruiken en spreken van Heilsgeschiedenis. Immers door de wijding wordt de essentie van het mythisch gebeuren als het ware uitgespreid over het leven van de geloovigen. Zij krijgen deel aan de vreugde en aan de smart, aan den rouw over het verlies en de blijdschap over de hervinding, zij leven het heele drama mee en het wordt een bron van heil voor hun eigen levens 3). Op twee wijzen kunnen wij hetgeen in het Telesterion geschiedde, in tweeën verdeelen: in twee trappen en in twee manieren van wijding. Beide verdeelingen zijn antiek. De beide trappen zijn die van de *Muësis*, de Wijding, en die der *Epopteia*, van het Schouwen, een jaar later. Zij, die langs den Heiligen Weg naar Eleusis gaan, zijn dus deels reeds mysten en begeeren de hoogste wijding van het Schouwen. De beide wijzen van wijding zijn die door *Dromena*, door handeling, en die door *Legomena*, door woorden, nl. die van den Hierophant. Beide wijzen worden door elkaar in practijk gebracht, zoodat het heilige woord steeds, met één uitzondering, de heilige handeling begeleidt. Die uitzondering betreft het toonen van de Sacra, de heilige voorwerpen. Wat die voorwerpen waren, weten we niet. Alleen, wat de eigenlijke en in ieder geval

hoogste Schouw was, weten wij door een gelukkig toeval uit een laat bericht: men toonde aan degenen, die de *Epopiteia* deelachtig wilden worden, „het groote en wonderbaarlijke en allervolmaaktste schouwmysterie, een in stilte gemaaide korenaar”. Dat begrijpen wij: de dood van Kora is de dood van de korenaar. Plechtig zwijgen begeleidt de heilige handeling: wie den dood heeft gezien, die nieuw leven brengt, die is *Epopitès*, die is ingewijd in den vollen zin. Hoe nu deze Schouw is voorbereid, is niet duidelijk. Zeker is, dat den gesluierden myste een zg. *liknon* boven het hoofd werd gehouden. Wij weten dat bij voorbeeld uit voorstellingen van de inwijding van Herakles (afb. 6). Het *liknon* is een mand met vruchten en vruchtbaarheidsymbolen, het wordt gebruikt als wan en als wieg. Dus wederom de gedachte van een nieuwe geboorte, zoowel in verband met het leven van het graan, als met dat van den mensch. Voorts hebben dansen plaats gehad aan de Heilige Bron, Kallichoros, de bron van den schoonen reidans. Men heeft die bron gevonden, zij is omgeven door concentrische cirkels binnen welke ongetwijfeld de vrouwen hare reien dansten 5). Misschien sloot bij den dans de mimische voorstelling aan van den roof van Kora, misschien werd die afzonderlijk in het Telesterion vertoond. In ieder geval nam de gewijde voorstelling der heilige geschiedenis een zeer voorname plaats in. Te Andania in Messenië werden bij het heilige spel de beide godinnen door gehuwde en kuische vrouwen verpersoonlijkt. De mysteriën daar stonden onder invloed van die te Eleusis. Maar ook voor Eleusis zelf staat de dramatische handeling vast. Weliswaar moeten

we daarbij niet aan een moderne schouwburgvoorstelling denken en zelfs wat het uiterlijk betreft, niet aan Oberammergau. De opgraving van het Telesterion heeft getoond, dat daarin voor tooneelarrangementen geen gelegenheid kan zijn geweest, en de uitvoerige tempelrekeningen, die ons bewaard zijn, kennen geen posten voor decoratie of iets dergelijks. Maar — zij het dan op allereenvoudigste wijze — het heilig drama is te Eleusis opgevoerd. Clemens Alexandrinus noemt als hoofdmomenten van dit *drama mustikon*: de *Planè*, Demeter's zwerftocht; de *Harpagè*, de roof van Kora; het *Penthos*, de rouwklacht. Van het hoe is ons verder niets bekend.

Behalve de Schouw van de gemaaide aar en de voorstelling der heilige geschiedenis, was er echter nog een handeling, die in de mysteriën te Eleusis een centrale plaats bekleedde: de *Hieros Gamos*, het heilig huwelijk. Wij hebben gezien, hoe dit huwelijk in volksgebruik en dichtelijke phantasie verbonden is met de figuur van de Moeder. Het verwondert ons daarom niet, dat het in de eleusinische riten een belangrijke plaats inneemt. De Scholiast op den Gorgias merkt op, dat de mysteriën worden gevierd voor Demeter en Kora, omdat de ééne is geroofd door Ploutoon, de andere gehuwd met Zeus 7). Dan is er een laat bericht in een christelijke martelaarsverheerlijking: „Is daar niet de duistere neerdaling en de plechtige ontmoeting van den hierophant met de priesteres, hij alleen met haar alleen? worden de lampen niet gebluscht? en meent de groote en ontelbare menigte niet, dat wat die twee daar in het duister doen, haar redding is?” 8). En, volgens een ander bericht, treedt de hierophant, na den ritus van den Hieros Gamos,

bij weer ontstoken fakkels voor de verzamelde mysten en spreekt de plechtige woorden: „de machtige Brimo heeft een heilig kind (kouros!) gebaard, Brimos” 9). Brimo en Brimos worden door den laten auteur, in wiens werk wij dit vinden, verklaard als de Sterke, die den Sterke baart: het zal echter wel een oude naam zijn van de Moeder. Alles is trouwens geenszins duidelijk. Maar vast schijnt toch wel te staan, dat hierophant en priesteres in de plechtige nachtwake der mysteriën een nabootsing gaven van het oerhuwelijk, dat de bron van alle leven werd, zooals de commentator van den Gorgias het uitdrukt, dat van Zeus en Demeter, d.i. van hemel en aarde. Wij weten welk een rol die nabootsing, waaraan een reëel effect werd toegeschreven, in de volksgebruiken speelde en speelt. Wij behoeven daarom ook niet de oudchristelijke auteurs te gelooven, die in dezen mysterieritus een onzedelijkheid vermoedden. Zij is dat evenmin als de aischrologie. Het geheele karakter der Eleusinia staat ons daarvoor borg en bovendien het feit, dat de hierophant, die dus de rol van den god speelde, door een anti-aphrodisiacum zich sexueel onvermogen had gemaakt. Achter deze zonderlinge gewoonte steekt een gedachtengang, dien wij beneden (§ 14) nader zullen bespreken. Thans slechts dit: om het heilig godenhuwelijk te voltrekken is kuischheid vaak een noodzakelijke voorwaarde: wij vinden denzelfden gedachtengang in de bruidsmystiek van monniken en nonnen.

Drie heilige handelingen kennen wij dus nu: het maaïen in stilte van de korenaar, de voorstelling der heilige geschiedenis, en het heilig huwelijk, met de geboorte van het kind. Alle

drie zijn momenten van hetzelfde gebeuren: de aar en Kora zijn één, de laatste menschelijk, de eerste nog zuiver vegetatief gedacht. En de dood van het jonge leven wordt onmiddellijk gevolgd door de geboorte van het nieuwe leven uit den rijken moederschoot. Alle drie werden dan ook meegeleefd in een zin, waarvan wij ons een verkeerde voorstelling maken, wanneer wij denken aan ons zitten in den schouwburg of zelfs in de kerk. Wij zagen het: de menigte meent, dat de ritus haar heil, haar redding is. Het heilig drama, dat onder verschillende vormen wordt opgevoerd, heeft effect op een wijze, die wij magisch moeten noemen, al kunnen wij hier het magische wel begrijpen door de analogie van ons medeleven, wanneer het zijn uiterste sterkte heeft bereikt. Dichter erbij staat de roomsche mispractijk, waarbij ook het deelnemen aan de heilige handeling heilbrengend is 10). De omslag in de zielen der geloovigen is parallel met den omslag in het mythisch, d.i. in laatste instantie het natuurgebeuren, de groote peripetie van sterven en geboren worden. Die affectwisseling wordt verzinnelijkt door een sterke wisseling van donker en helder licht bij de heilige handelingen. Wanneer het allerheiligste geopend wordt, schijnt een groot licht. Het licht is in andere mysteriën ook het teeken geweest van den blijden omslag van dood tot leven, van de nieuwe geboorte. Wij weten het van de Isismysteriën, wij kennen het cultische lied uit den brief aan de Ephesiërs: Ontwaakt en staat op uit de dooden, Christus zal over u lichten. In de grieksche liturgie wordt na de aankondiging van Christus' verschijning de „koningsdeur” geopend en de bisschop met alle geestelijken

treden naar buiten uit de gesloten altaarruimte onder het licht van vele kaarsen. Zij verspreiden het licht tot in den voorhof, de plaats der boetelingen, opdat allen licht schijne. Het nieuwe licht is het teeken van het nieuwe leven 11). Ook Plutarchus spreekt ervan in een passage, die wij in haar geheel citeeren, omdat zij ons brengt tot het wezen der mysteriën:

„(De stervende) maakt door hetgeen zij doormaken, die in de groote Mysteriën worden ingewijd. Daarom komt ook woord met woord en zaak met zaak overeen: *teleutaan* (sterven) en *teleisthai* (ingewijd worden). Eerst zijn er zwerftochten (*planai*) en moeizame ommegangen en sommige bedenkelijke en eindelooze reizen door het duister. Dan, voor zijn wijding is alles vreese-lijk, er is huivering en beving en angstzweet en ontzetting: daaruit verschijnt een wonderlijk licht, heilige plaatsen en weiden ontvangen hem”, hij hoort stemmen, ziet gestalten. Het numineuze van het mysterie is hier prachtig gevoeld. Wij kunnen met den myste meevoelen, die niet, als een modern schouwburgbezoeker, zit te kijken naar de heilige geschiedenis, maar die de smarten van de godin, haar *planai* en haar vruchteloze tochten meemaakt, die den angst des doods voelt en ten slotte juicht over het weergekeerde licht. Dit alles zal met heel eenvoudige middelen zijn bereikt. Het kwam immers niet aan op een mooien eeredienst, maar op de wedergeboorte, op het heil 12). *Teleutaan teleisthai*, sterven is gewijd worden. Wie gewijd wordt, maakt allen schrik des doods door, maar de dood voert tot nieuw, goddelijk leven 13). De labyrinthische kronkelwegen van den dood voeren tot het licht.

Het ging te Eleusis dus niet om een leer, nog minder om een hooger zedelijk leven. Dat zou ook niet waarschijnlijk zijn, gelet op de origines in den ouden akkercultus. Eerst de Stoici hebben de gedachte van een soort geheimleer, die in de mysteriën zou zijn gepredikt, in zwang gebracht. En de lateren hebben van de eleusinische mysten maar al te vaak een soort van proto-vrijmetselaars gemaakt. Daar is niets van aan. Het is een rationaliseering, die beurtelings op de meeste oude godsdiensten is toegepast, ook op het christendom, en nog in onze dagen door theosophen op de indische godsdiensten. Mysteriën zijn echter Rites de passage 14) en daarbij is de leer hoogstens bijzaak, de overgang hoofdzaak. Reeds in de oudheid is er dan ook op gewezen, dat het bij de wijding gaat, „niet om te leeren, maar om iets door te maken” 15). Misschien zijn daarbij de oeroude demetrische wetten meegedeeld (zie boven blz. 47), maar dat kan nooit de hoofdzaak zijn geweest en heeft met onze begrippen leer of preek niet te maken. De heilige woorden, door den hierophant geuit, hebben evenals de voorrede te Athene uitsluitend betrekking op de heilige handeling. Om de laatste gaat het. Alkibiades, die wegens het profaneeren der mysteriën ter dood werd veroordeeld (zoo streng nam men het daarmede), werd dan ook niet vervolgd omdat hij iets had verklapt — er viel niets te verklappen! — maar omdat hij de mysteriën had nagebootst 16). De geheimhouding is niet zoozeer ingegeven door de vrees voor bekendheid — daar was, zoodra de mysteriën algemeen helleensch waren, weinig reden meer toe — maar door de vrees voor profanatie: het

geheim van leven en dood is heilig. Zedelijke vruchten moeten we dan ook niet te Eleusis zoeken. Er is geen enkele reden om iets onzedelijks aan te nemen, maar ook geen hoegenaamd om, zooals dat ten opzichte van Delphi's orakel geldt, een moreelen vooruitgang aan de mysteriën toe te schrijven. Reeds voor de toelating golden amoreele condities: barbaren en doodslagers (niet: moordenaars) worden geweerd. Dat is zuiver primitief gedacht: de vreemdeling en degene, die de doodsbesmetting overbrengt, zijn gevaarlijk. De eenige bekende gedeballoteerden zijn keizer Nero en de leugenprofeet Apollonios van Tyana, die „niet rein was van de daemonen”. Alles louter ritueel gedacht. De reinheid, die als voorwaarde voor toelating wordt gesteld, is ook primitief-magisch: verbod van boonen eten, van sexueel verkeer enz. Zoo is begrijpelijk de hoon van den cynicus Diogenes, die meende, dat „Pataikios, de dief, na zijn dood een beter lot zal hebben dan Agesilaos en Epaminondas, omdat hij te Eleusis gewijd is” 17). Zoo is het inderdaad: het religieuze is nog geheel los van het ethische, het heil wordt nog langs magischen weg, zonder het medium van de zedelijke persoonlijkheid verkregen. Natuurlijk sluit dit individueel religieus besef geenszins uit, dat blijkt wel uit het citaat uit Plutarchus. Maar het individueele is nog „ingebettet” in het collectief-magische.

Dat heil nu is, zooals uit de woorden van Diogenes blijkt, de onsterfelijkheid. Wanneer Herakles in de eleusinische mysteriën is ingewijd, kan hij in den Hades afdalen en overmagen hij den helhond, den Kerberos. Afdalen in de onderwereld en ingewijd worden zijn één 18). De

Moeder, die alle leven baart, maar het ook weer verzamelt in haar schoot, is altijd de godin geweest, die den dood beheerschte: in Attica heetten de in de aarde begraven dooden de demetrischen. Op de zekerheid nu van Moeder Aarde's eeuwigen rijkdom, op de blijdschap over de nieuwe geboorte uit haren schoot wordt de hoop gevestigd van een eeuwig leven, ook voor den mensch. Dit is in de godsdienstgeschiedenis geen ongewoon schema: in Aegypte wordt de onsterfelijkheid van den mensch gewaarborgd door die van de zon, dan door die van den godmensch Osiris. Paulus beroept zich voor zijn geloof in een opstanding op die van Christus. Natuurlijk is er, waar het schema hetzelfde is, verschil. Aegypte heeft met Griekenland tegenover het Christendom gemeen, dat de onsterfelijkheid er geheel is gedacht in analogie aan die der natuur, cyclisch, periodiek terugkeerend. Het verschilt van Griekenland door het ontbreken van de moedergedachte 20). De korenaar, die gemaaid wordt, is in Aegypte en elders tot een god geworden, het licht in de duisternis aanden hemel gebleven. In Griekenland verdichten zich al deze gedachten tot den mythos van de Moeder en de Maagd. Dat is de heilsgeschiedenis, daaraan hangt de hoop der onsterfelijkheid. En daarvan spreken vele getuigenissen. Wij citeeren Plutarchus nog even verder: de myste, bekranst en vrij, levend „met de reinen en de heiligen, ziet de menigte van hen, die niet gewijd en gereinigd zijn, zich stooten en verbrijzelen in den modder, en, door vrees voor den dood, blijven steken in de euvelen, bij gebrek aan geloof in de goede dingen, die aan gene zijde zijn". En, wil men een veel ouder getuige-

nis: de homerische Hymne spreekt van den oningewijde, die geenszins hetzelfde lot heeft, wanneer hij wegsterft in de schimmige duisternis 21), terwijl

Zalig, wie dāt gezien heeft van de aarde be-
wonende menschen.

En Sophokles prijst hen driemaal zalig, die deze dingen gezien hebbende, naar den Hades gaan, voor hen immers alleen is er daar leven, voor de anderen is alles er slecht 22). Dezelfde verzekerdheid in het prachtige koorlied uit Aristophanes' Kikvorschen:

Ons alleen schijnt de zon en het vroolijke licht,
Die gewijd zijn en het vrome
Lied zongen.... 23).

En, in strengen ernst, Pindaros:

Zalig wie, dat gezien hebbend,
In de holte der aarde woont:
Die kent het einde van het leven,
Die kent het godgegeven begin 24).

Ten slotte een getuigenis, buiten alle dichtelijke phantasie om, een inscriptie:

't Schoone geheimnis der zaalgen, dat ook de
dood geen
Ramp voor ons sterflijken is, maar zelfs een
kostelijk goed 25).

Zoo werd uit den primitieven akkercultus de wijding tot eeuwig leven.

§ 14. *Verschillende idealen van vrouwelijkheid.*

Er waren dus vele moeders en vele Korai, oorspronkelijk waarschijnlijk wel evenveel als er dorpen of steden waren. Diegenen onder haar, die tot godinnen zijn uitgegroeid, kunnen wij geographisch verdeelen, ongeveer aldus: Artemis in Arcadië en Attica, Athena in Attica, Hera in Argolis en op Samos. Wij moeten er daarbij echter mee rekenen, dat deze groote godinnen vele kleine in zich hebben opgenomen, die of geheel verdwenen zijn of als heroïnen lokaal voortbestaan 1). Bij de ontwikkeling dezer godinnefiguren ontstond nu ook een verschil in karakter. Wij zagen reeds hoe Artemis de wilde jonkvrouw is en blijft, hoe Demeter haar oorspronkelijk niet minder wild karakter 2) verwisselt voor de bekoring van de Moeder, zooals die in een akkerbouwend land wordt gedacht. Met de tegenstelling van wild en gecultiveerd leven zijn de mogelijkheden echter nog geenszins uitgeput. Het vrouwelijk leven is veel rijker. Over een dezer mogelijkheden moeten we hier nog iets zeggen.

Wij ontmoetten Aphrodite als de oudste der Moiren, en werden zoo reeds gewaarschuwd voor de handboekopvatting van Aphrodite als „godin van de liefde”. Aphrodite, wier figuur sterk gelijkst op de oostersche godinnen van het type Ishtar-Atargatis, en die dan ook wel zal behooren tot de niet weinige goden, welker oorsprong Griekenland met Voor-Azië gemeen heeft, is niet minder een Kora en niet minder een Moeder dan Persephone of Demeter. Zij is *kourotrophos*. Pandareos' dochters voedt zij met kaas, zoeten honig en wijn 3); evenals de

bergmoeder, onze Vrouwe van het Wild ge-
dierte, vergezellen haar de bewoners van het
woud:

Om haar vleiden zich grijze wolven, vuuroogige
leeuwen,
Beren, panters, en sprongen de vlugge, onver-
moeibare herten:
En de godin, dit ziende, verheugde zich in
haar harte 4).

Ook Aphrodite rijst op uit de aarde, viert haar
Anodos (afb. 7, vroeger ten onrechte geïnterpre-
teerd als voorstelling van Aphrodite's geboorte,
een der grootste meesterwerken van grieksche
kunst). Men zal wellicht tegenwerpen, dat, zoo
Aphrodite al moeder is, men toch zeker den titel
van maagd niet op haar kan toepassen. *Kora* be-
teekent echter meer meisje, jonge vrouw, dan
maagd, waarvoor men liever *parthenos* zou ge-
bruiken. In dien zin is Aphrodite zeer zeker Kora.
Verdichtte zich echter in de gestalten van Deme-
ter en Kora het ideaal van de eerwaarde Moeder
en de ongerepte maagd, in die van Aphrodite
vinden wij den eindeloozen rijkdom van het
vrouwelijk leven anders verbeeld; Aphrodite is
de Minnares onder de godinnen. Men heeft later
in Griekenland onderscheiden tusschen een ver-
heven Aphrodite en eene, die de veile liefde be-
schermt. Het valt te betwijfelen of dat onderscheid
oorspronkelijk wel bestaan heeft, de titel *Ourania*
althans, die men voor de eerste heeft willen
reserveeren, stamt uit Azië (de Koningin des
hemels) en heeft met verhevenheid niets te
maken. Wij moeten echter de prostitutie in de
oudheid niet naar onze normen willen begrip-
pen. Reeds de ritus der aischrologie waarschuwde

ons in dit opzicht: de Griek denkt over „aanstootelijkheid” geheel anders dan de Westeuropéeër der negentiende of twintigste eeuw.

In den cultus der oostersche vruchtbaarheids-godin valt alle nadruk op het onvermord natuurlijke. De eeuwig barende is hier de zich eeuwig gevende, de zich wegwerpende. Vandaar een sexueele practijk, die eenerzijds kan uitloopen op georganiseerde losbandigheid, anderzijds op ritueele kuischheid. Geen oogenblik mag daarbij echter het ritueele worden voorbijgezien. Natuurlijk hebben zich door middel van het ritueel allerlei natuurlijke en onnatuurlijke hartstochten uitgeleefd, hetgeen niet wegneemt, dat ritueele prostitutie iets gansch anders is dan commercieele, al kunnen zij elkander dicht naderen, en ritueele kuischheid (ascese) iets geheel anders dan reinheid in den ethischen zin. De beide schijnbaar zoo tegengestelde begrippen komen samen in de idee der heiligheid, het behooren aan een god. Het „gewijd zijn” is in alle tijden opgevat, beurtelings als kloosterlijke onthouding, en als ongebreidelde overgave 5). Zoomin als dus de aischrologie zonder meer obscene praat is, zoomin is de sacrale prostitutie *zonder meer onzedelijkheid*. Zij is de in het monsterachtige vermenigvuldigde Hieros Gamos, een poging om het overrijke leven der natuur in den ritus uit te beelden, meer nog: den rijkdom der natuur door den ritus in het menschenleven over te gieten. Zoo alleen is te verklaren de wijze, waarop niemand minder dan Pindaros spreekt over de hierodoulen van Korinthe: „die gastvrije jonge vrouwen, dienaressen der Overreding in het rijke Korinthe, wier gedachten vaak keeren tot Aphrodite Ourania” 6). Zoo

alleen ook het merkwaardige feit, dat de korinthische hierodoulen voor het heil van den staat baden in de perzische oorlogen en dat van zulk een gebed blijkbaar heil werd verwacht 7). Zij hebben zich immers gewijd aan den dienst der moedergodin: en wij zagen hoe alle heil den primitieven geest van één soort is.

Welk een belangrijke rol deze dingen in Griekenland speelden, blijkt daaruit, dat alleen te Korinthe meer dan duizend gewijde hetaeren waren: ook op den berg Eryx, op Sicilië, vond men de sacrale prostitutie 8). Wij willen deze voor ons besef wel heel aanstootelijke zaak dus niet beschouwen als onzedelijkheid zonder meer, daar zij immers heilige handeling bedoelt te zijn. Maar evenmin willen wij er de oogen voor sluiten, dat deze heilige handeling ongetwijfeld aan dezelfde instincten heeft beantwoord, als bij ons de profane: het is niet toevallig, dat Aphrodite Pelagia heet d. i. onze Vrouwe van de zee. De havensteden zijn nog heden brandpunten van prostitutie. Korinthe is de grieksche haven bij uitnemendheid. In de christelijke oudheid werd Pelagia een heilige, weliswaar van de soort, welke Usener, die ook haar geschiedenis schreef, „sonderbare Heiligen” noemde 9). Zij is dan de eerste danseres van de havenstad Antiochië en heet Margarito (Parel). Ze wordt bekeerd door bisschop Nonnos en leeft nog jaren lang op den Olijfberg in manskleeren als de monnik Pelagios. In deze heiligenlegende, waarvan het motief door Gottfried Keller fijn is uitgesponnen in een der Sieben Legenden 10), blijkt wel heel duidelijk de polariteit van kuischheid en licentie. De boetvaardige hetaere kleedt zich in mansdracht, hetgeen een oeroud gebruik

is uit den wildsten Aphroditedienst 11), zij heet als monnik met den naam van de oude godin der zeesteden. Madonna en hetaere staan in het antieke levensgevoel niet zoo ver van elkaar, daar zij beiden een andere zijde van de Moeder voorstellen. Het is niet toevallig, dat de Madonna juist in de havensteden de plaats van Aphrodite Pelagia heeft ingenomen. En haar titels nam zij over: ook zij werd Stella Maris, Sterre der Zee, en Regina Coeli, Aphrodite Ourania, de Koningin des Hemels.

Naast het ideaal van de eerwaardige Moeder en de ongerepte Maagd dus het echt grieksche hetaere-ideaal. Naar onze begrippen immoreel, is het nimmer geheel los van de groote conceptie van het liefdeleven der Aarde-Moeder. Daarom ontbreekt aan de grieksche immoraliteit die achterbakschheid, die officieel fatsoenlijk wil zijn en daardoor juist gemeen wordt. De schoone Cyprische is, gelijk de vrome Sophokles zegt, niet alleen de Cyprische, maar zij luistert naar vele namen: „Hades is zij en het onvergankelijk leven; zij is razende woede en onvervuld verlangen; zij is weeklacht: in haar voert alle werk en alle rust tot kracht” 12). Wij zijn hier niet zoo heel ver van het Ewig-Weibliche. Ondergrond van alle gedachten, de meest kuische en de meest ongebreidelde, is de cosmische visie van het vrouwelijke, gelijk in Goethe's woord. Op grond van die gedachten ontwikkelde de kunst haar typen: een Aphrodite Anadyomene naast een Athena Lemnia, de oostersche hetaere, door griekschen schoonheidszin geadeld, naast de strenge, strijdbare maagd (afb. 8 en 9) 13). Diepst menschelijk blijft toch de treurende moeder.

§ 15. *Mater dolorosa.*

Erotische romantiek moeten wij dus in Griekenland niet zoeken. Het ideaal van de vrouw is opgebouwd uit elementen, die van de alleroudste en daardoor van alle tijden zijn. Wel breken een enkele maal gedachten door, die ons modern aandoen. Zoo de verheerlijking der huwelijks-trouw in Alkestis. Maar dat is bij den meest revolutionairen, meest modernen dichter: Euripides. Bij hem treffen wij ook den opstand van de vrouw aan, een begin van feminisme. Medea, de kolchische toovenares, beklagt zich bij de vrouwen van Corinthe in bittere woorden:

Van alle wezens, die met leven rede paren,
Zijn wij, de vrouwen, verre de rampzaalste.

Men zegt: wij hebben thuis een veilig leven,
Terwijl de mannen op ten oorlog trekken:
Men oordeelt valschlijk: ik, ik wilde liever
Driemaal gaan in 't gevecht, dan eenmaal
baren 1).

Maar dat is modern, ook ten opzichte van den griekschen geest, modern en revolutionair: het is de verloochening van den Moederdienst. „We owe to Hellas the Ideal in religious Art of the Mother and the Maid”. Dit woord van Farnell geeft den hoofdstroom der grieksche gedachte over de vrouw treffend aan.

De geheimzinnige nabijheid van de oorsprongen des levens, die de man in de vrouw opmerkt, de schroom, die hem bezielt tegenover het vrouwelijke, dat nu eens wild en ongebreideld, „als een Maenade”, om met de homerische

Hymne te spreken, hem tegemoet treedt, dan weer vleierend en bekorend als de hetaere, — die wonderbare diepte van oerleven vereert de man toch allermeeft in de teederheid, de liefde en de droefenis van de Moeder. De psychoanalyse heeft ons weer in herinnering gebracht, wat de dichters nimmer vergeten hebben: hoe sterk de mensch gebonden is aan zijn moeder, in wie hij de diepte weet van den schoot des levens zelf.

De eerste christelijke eeuwen, vervuld van het ideaal der virginiteit, hebben van de vrouw een gevaarlijk wezen gemaakt, een janua diaboli, een poort, waardoor de Booze binnenkomt. Wij moeten daarin evenmin louter minachting zien, als in de handelwijze der primitieven, die het werk aan de vrouw overlaten. Het is zeker niet in de laatste plaats de schroom van den man tegenover het vrouwelijke, die hem haar òf doet schuwen als een heks òf vereeren als een Madonna. Dezelfde tijd, die ascetische vrouwenhaat een deugd noemde, zag de onweerstaanbare opkomst van den Mariadienft, oorspronkelijk aan het christendom vreemd en, bijna tegen den zin der theologen, aan de kerk opgedrongen door het volk, dat het zonder moedervereering niet stellen kon 2). Inderdaad, — is de aegyptische Isis, die het Horoskind op den schoot draagt, de onmiddellijke voorgangster van de Moeder Gods, — Demeter, die haar kind beweent, leende „zoo niet haar naam, dan toch veel van haar bekoring aan de Maagd Maria” 3). Draagt Isis den knaap op den schoot, en werd zij zoo het prototype van de Madonna met den Bambino, zij beweent niet haar kind, maar haar man, den gestorven Osiris. Demeter zoekt haar verloren kind, zij is het prototype van de Mater Dolorosa.

Met vele godinnen van het moeder-maagd-type heeft Maria trekken gemeen, met de oostersche Aphrodite de rol van Koningin des hemels, Regina Coeli, voordien reeds overgegaan op Isis; maar den smartentitel draagt zij samen met de grieksche Korenmoeder. Het schoonst vinden wij de grieksche moedergedachte in de milde droefenis van de trekken der cnidische Demeter (afb. 10), die „combines something of the tearful expression of the Madre Dolorosa with the blitheness of the Corn-Goddess” 4).

Wij vonden een eigenaardigen cirkelgang: het menschelijk meisje, de Kora, wier teere schoonheid den kunstenaar bekoorde (afb. 11), wordt Aarde-moeder: de Moeder wordt dan weer type van zuiver menschelijke vrouwelijkheid, beeld van het liefdevol smartelijke leven van elke moeder. Zoo danken wij aan Griekenland, ondanks veel, dat ons stoot, ondanks het hetaerendom, in de religie gereflecteerd, ondanks de knapenliefde, door groote geesten geidealiseerd, toch een groot vrouwenideaal. Paris oordeelde drie Korai, de koninklijke Hera, de kuische Athena, de minnende Aphrodite; daarmee is de rijkdom van Pandora niet uitgeput: de tragedie doet ons in Alkestis de huwelijkstrouw, in Antigone het hooge zedelijke besef, in Medea den fellen wil tot eigen, zelfstandig leven, in Iphigenia, Elektra, Klutaimnestra en zoovele anderen, sterk, persoonlijk leven bewonderen. Achter allen staat steeds de Moeder. Bachofen, de lang miskende, thans weer tot eer gebrachte ontdekker van het moederrecht, had in zooverre groot gelijk: het adagium *Antiquam exquirite Matrem*, zoekt de Moeder der Oudheid, geeft den sleutel van

een zeer groot stuk antiek leven. Een leven, dat reikt van de elementaire krachten, die werken in ontvangst en geboorte, tot de zedelijke zelfstandigheid van de vrouwen der tragedie. In het vrouwenlot, hoe ook gezien, beseft de Griek altijd iets van wezensverband met den grond der dingen, de moeder is een van Goethe's Mütter des Seins: het grieksche Schaudern richt zich, als dat van Faust, op de heiligheid van het Moederschap, waartegenover Zeus' gekunsteld en onverschillig vaderschap pover lijkt. De Moeder en de Maagd beheerschen het leven tot in den diepsten grond, tot in de verste ruimte:

Du — trotz aller Abseitsrolle —
Göttin mit den Möglichkeiten
Allerletzter Tragischheiten,
Allerletzten Glücks und Leides, —
Mutter und Geliebte — Beides — 5).

TWEEDE HOOFDSTUK.

DE HELD.

§ 1. *De officieele mythe.*

Herakles geldt als de zoon van Amphitryon en Alkmene. En dat koningspaar wordt in Argos gezocht, maar ook in Thebe. Daar toont men het graf van Amphitryon, daar wordt Alkmene als steen vereerd. Twee locale tradities loopen hier dooreen. Ook heeft de mythologie Amphitryon's vaderschap voor onzen held niet voldoende geacht en hem Zeus als verwekker toebedeeld: terwijl Amphitryon in het veld is, neemt Zeus diens gestalte aan en bevrucht Alkmene. Het typisch-olympische verhaaltje (zie beneden zesde hoofdstuk) is duidelijk secundair. Amphitryon heeft gelukkig een zoogenaamden sprekenden naam: de „dubbel-borende” is de bliksemgod zelf, een andere dan Zeus, en pas toen deze laatste oppermachtig werd, door hem gesupprimeerd. Even secundair is het verhaal hoe Hera de geboorte van den jongen held tegenhoudt, omdat Zeus haar beloofd heeft, dat wie op een bepaalden dag geboren wordt de wereldheerschappij zal hebben en zij die aan den zoon van Alkmene niet gunt. Hera's jaloezie is in de olympische mythe een staand middel

om de intrigue op gang te krijgen (zie beneden o.a. blz. 137). De gelukkige wereldheerscher wordt nu Eurystheus, zoon van Sthenelos, kleinzoon van Perseus. Van hem heeft Herakles het ergste te wachten.

Het komt er nu op aan door dit olympisch weefsel door te dringen tot de kern van de Heraklesfiguur. Men heeft dat op verschillende wijzen beproefd. Men zag in zijn geschiedenis een weerklank van den strijd tusschen de stad Troizen, waar Eurystheus heerschte, en het overige Argolis. Men zag in hem den typischen dorischen man, die de oerbewoners van Hellas knechtte. Wij willen trachten van den grootsten griekschen held ook iets te verstaan, en zullen het meer zoeken in het sprookje, dan in de geschiedenis.

§ 2. *Dodekathlos, de twaalf werken.*

In dienst van Eurystheus, koning in Argolis, verricht Herakles een aantal werken, die door de traditie op twaalf zijn gebracht, al is zij niet altijd eenstemmig, waar het de opgave van die *Athloi* of *Erga* betreft. Hoe komt de held echter in dienst van den gluiperigen koning, hij, de zoon van Zeus,

Dienend een veel geringeren man, die mij
gruwlijke moeiten
Opdroeg.... 1).

Hij moet het land van monsters zuiveren, heet het. Maar daaronder vallen niet zulke werken als de tocht naar den Hesperidentuin of die naar de onderwereld. De motiveering moeten wij elders zoeken. Wij kennen de vele sprookjes

van den sterken man, Hans, heet hij gewoonlijk. Hij kan ontzachlijk veel eten en drinken, verbaast ieder door zijn kracht, doet veel goed en soms in moedwil kwaad, is goedig van aard en.... staat in dienst van een gluiperigen, „veel geringeren” man, den boer, die aan het slot van het sprookje er kwaad afkomt. Zulk een sprookjesheld is ook Herakles. Eurystheus is trouwens nog heel wat meer dan koning in Argolis. Zijn naam spreekt alweer: afkorting van Eurysthenes, de Verre Heerschende, komt de naam voor als titel van Poseidoon en duidt den doodengod aan. Zijn dochter heet trouwens Admata, de ongetemde, en is een verwante van dien Admètos den man van Alkestis (zie boven blz. 30), bij wien in een andere sage de jonge god Apollo slavendiensten moet verrichten, en die ook geen andere is dan de god van den dood. Dat de held de knecht is van een weerzinwekkenden meester, is in de mythologie ook buiten Griekenland niets ongevoons: wij denken aan Siegfried's knechtschap bij Regin, den dwerg. Er ligt ook een diepe gedachte aan ten grondslag, die in het sprookje nog zachtjes naklinkt; de groote held is een knecht, zijn leven lang, een knecht van het leven en van den dood. Want, is de dood meester, het leven is niets dan een reeks *Athloi*, moeizaam te volbrengen werken. Ook die werken vinden wij in talloze sprookjes — waaronder die van den sterken Hans —, welker held graankorrels bijeen moet zamelen of een draak bevechten of drie gouden haren van den duivel uit de hel halen, en zoo voort 2).

De canonieke orde van den Dodekathlos is als volgt: Zes in Griekenland: de strijd met

den leeuw van Nemea en die met de Hydra in Argos; de jacht op het everzwijn en de hinde in Elis en noordwest Arcadië; de strijd met de Stymphalische vogels en de reiniging van den stal van Augeias (soms in de orde vervangen door het gevecht met de Kentauren) in noordoost Arcadië. Dan zes buiten Griekenland: het avontuur met den kretischen stier in het zuiden, dat met de rossen van Diomedes in het noorden, dat met den gordel der Amazone in het oosten, dat met de runderen van Geryoneus in het westen, en eindelijk de verovering van den Kerberos en die der Hesperidenappels in de andere wereld. Men ziet, dat het sprookje systematisch is bewerkt.

In de eerste drie werken treedt de held inderdaad op als redder van plagen. Hij geldt trouwens gelijk zoovele andere helden als cultuurbrenger en -verdediger, bedwinger van vijandige natuurmachten, wegebouwer, stedenstichter 3). Den leeuw van Nemea bestrijdt hij eerst tevergeefs met pijlen, dan met de knots. Die knots, die den held altijd vergezelt, is het meest primitieve wapen, een zware boomtak of een uitgerukte boom: wij denken weer aan ons sprookje, waar de gewone wapenen den sterken Hans ook nimmer voldoen, die grijpt naar een boom of ijzeren stang. De huid van den leeuw vormt dan met de knots het bestendig attriboot van Herakles. Den dooden leeuw draagt hij op zijn schouders naar huis. Eurystheus kruipt uit vrees onder de aarde, in een vat. Dat herinnert aan den boer, die, als de sterke knecht van zijn verbazingwekkende werken thuiskomt, ook neiging krijgt om te vluchten. Het herinnert tevens weer aan het chthonisch, onderaardsch karakter van den koning. De sage stelt zich den Dood gaarne bang,

den duivel dom voor. Het burleske heerscht in de Heraklessage naast den weemoed. Wilamowitz wees erop, dat de heraut van Eurystheus luistert naar den schoonen naam Kopreus, hetgeen hij door „Dreckle” vertaalt 4). — Het avontuur van den leeuw moet overigens oeroud zijn, uit den tijd, toen er in Griekenland nog leeuwen waren 5).

Ook het tweede werk brengt welbekende sprookjesmotieven: de lernaëische hydra heeft een groot aantal koppen, voor elke, die de held afhakt, groeien twee nieuwe. De wagenmenner Iolaos brandt tenslotte de wonden uit en verhindert daardoor nieuwen groei. De pijlen, in het bloed van het monster gedoopt, zijn voortaan onfeilbaar. Bij Lerna zijn moerassen. Bederf van bronnen en wateren wordt in de sprookjes en sagen veelal aan een monster toegeschreven. Zoo is de hydra een „kulturfeindlich” monstrum, tevens de tegenstander van den beginne, die in tallooze mythologieën de draak is, „meine Muhme, die Schlange”. Meer verklaring behoeft het avontuur niet. „Es bleibt eine rationalistische Verirrung die Zoologie eines Monstrums zu unternehmen” 6).

Cultuurarbeid is ook de vangst van het erymantische everzwijn, dat wederom den laffen koning aan het schrikken brengt. — Een cosmisch-mythischen achtergrond heeft het vierde werk, de vangst van de hinde met de gouden hoorns. Herakles achtervolgt haar een jaar, wondt haar eindelijk en wil haar naar Argos dragen. Artemis en Apollo eischen echter het aan de godin heilige dier terug. De held verontschuldigt zich met den last van Eurystheus. Volgens Pindaros nu 7), vervolgt Herakles het

dier tot in het land der Hyberboraeërs. De Hyperboraeërs (zie beneden blz. 92) zijn een mythisch volk, hun land is het land der dooden. Daarmede klopt, dat Herakles de hinde raakt, wanneer zij de rivier Ladon overzwemt. Dat is de rivier, die stroomt door den Hesperidentuin, den tuin van het paradijs, die oorspronkelijk in Elis werd gedacht. Het avontuur van de hinde blijkt aldus slechts een andere vorm voor Herakles' tocht naar de andere wereld, het land der zaligen. Ook hier kijkt het sprookje om den hoek. Daar wordt de held naar een vreemd, vaak mythisch land gebracht door een dier, meestal ook een hert, dat hij op jacht vervolgt en dat hem al verder van de bewoonde wereld brengt tot hij ten slotte of in een land van gevaarlijke tovenaars of in de schuilplaats der schoone prinses geraakt. Het zijn de sprookjes van het type La Biche au bois 8). Gewoonlijk is het hert dan een betooverde prinses. Er is eenige aanleiding om te vooronderstellen, dat in ons sprookje het hert Artemis zelf is geweest, die — wederom een sprookjesmotief: dat der hulpvaardige dieren! — den held naar de andere wereld geleidt 9).

Want dat is, met een bijbeteekenis van cultuurstrijd, telkens weer de ondergrond van al den moeizamen arbeid: de strijd tegen den dood. Dat is het geval hetzij de stymphalische vogels zielevogels zijn of niet, hetzij we de reiniging van den stal van Augeias alleen moeten zien als voorbeeld van cultuurarbeid of ons mogen herinneren, dat Augeias Straalman beteekent en een zoon is van Helios, de zon. Het is weer een typisch sprookje: de onvoorzichtige koning belooft den held een tiende van zijn land, als hij

den stal reinigt, in de meening, dat dit toch nooit gelukken kan. Herakles leidt een rivier door den stal: de koning weigert de betaling. Dan dwingt de held hem. Dat alles staat in honderd sprookjes precies zoo. Maar het gaat hier om het goud en de kudde van den zonnekoning, d.i. om den levensschat zelf 10). Het zevende werk, het bedwingen van den stier van Kreta, is roof aan de Theseus-sage, een bewijs, hoe Herakles' machtige figuur alles tot zich trok. Het achtste, de temming van de wilde rossen van Diomedes, heeft cultuurhistorische beteekenis: in het barbaarsche Thracië haalt de held de paarden, die in Argos de stamvaders zullen worden van het beroemde paardengeslacht. Het negende avontuur brengt den held weder in een mythisch land, dat der Amazonen. Dan spitst de strijd zich toe op den typischen leven-dood-strijd. Geryoneus huist in het uiterste Westen, waar de zon ondergaat, aan de overzijde van den Okeanos. Hij heeft drie hoofden of lichamen, zijn hond, Orthos, die een opvallende gelijkenis vertoont met Kerberos, twee koppen en een slangenstaart. Zijn schat bestaat, als die van Augeias, van wien hij eigenlijk een dubbelganger is, uit runderen. Het is de schat van de andere wereld.

Het duidelijkst is de strijd tegen den dood in de beide laatste avonturen. In de Nekuia, het doodenboek van de Odyssee, zegt Herakles zelf, dat de tocht naar Hades om den helhond te halen, zijn allerzwaarste werk is geweest. Geen wonder: wie betreedt straffeloos het rijk van den dood! Later heeft men dan ook den held in de eleusinische mysteriën doen wijden (boven blz. 51); dat verzekerde tegen alle kwaad. Bewijst deze trek welk een gewicht men

aan de eleusinische wijding hechtte, ouder zal wel zijn de voorstelling, volgens welke Herakles zonder vrees den Hades betreden kan, omdat hij de appels der onsterfelijkheid reeds in zijn bezit heeft (afb. 12). Persephone moet hem dan vriendelijk ontvangen, terwijl Hades zelf bang wegekruipt. Het heet trouwens, dat Herakles den machtigen doodengod regelrecht bedreigt. Weer het burleske motief van den bangen Dood of duivel. Wij denken aan den sterken smid, voor wien de duivels in de hel zoo bang zijn, dat hij van armoe wel naar den hemel moet gaan. Herakles bevrijdt dan Theseus, breekt den herder der onderwereldsche kudden (de schat van Geryoneus-Augeias) de ribben en brengt ten slotte den Kerberos ook weer terug. De overmoedige trek ligt in de lijn van Fabliau en Schwank, maar draagt toch ook een diepere beteekenis: de menschelijke held, die doodsgod en (in het Geryoneus-avontuur) Helios bedreigen durft, zich heer der wereld weet. Op den achtergrond weliswaar steeds de weemoed van de eeuwige dienstbaarheid.

Het twaalfde avontuur is het belangrijkste, ook het diepzinnigste. De levensappelen zijn een geschenk van Gaia, de Aarde-Moeder, aan Hera, de groote Kora, bij haar huwelijk. Zij zijn het leven der aarde en groeien in den godentuin, in het uiterste westen:

Naar den hof der Hesperiden,
Der liederenzingende meisjes,
Kwam hij om te plukken gulden vrucht
Van den appeldragenden boom 11).

Volgens sommigen heeft het bruidsbed van Zeus

en Hera hier gestaan en is dus alle leven van hier uitgegaan. De Hesperiden zijn de bruidsmisjes, de speelnooten uit den reidans, de hoedsters van het bruidsbed. Natuurlijk zijn zij met haar drieën. Zij helpen den held, gelijk de jonkvrouwen dat in alle sprookjes doen. Zij wiegen den draak in slaap. Nu is de onsterfelijkheid bereikt, de knechtschap bij Eurystheus geëindigd, de held kan den Olympos betreden: een vaasteekening toont hem ons, met de appels in de hand, voor den troon van Zeus: de geplunderde boom staat ernaast.

De godentuin is een bijna algemeen menschelijk motief: wijd verbreid is ook het motief van den boom des levens met de slang; en de appelen der jeugd kennen we o.a. uit de skandinavische mythologie. In de sprookjes leven al deze dingen naamloos voort. Hans gaat naar het einde der wereld met een stel vragen, de prins trekt naar het land der jeugd om de appelen te halen voor zijn vader, die weer jong wil worden. De held zoekt het leven, na eindelooze moeiten, ten slotte in den schoot der Moeder Aarde, waar de heilige boom groeit, de bron van levend water ontspringt en de zingende meisjes ten reidans gaan, (afb. 13).

Zoo wint de held den prijs:.... „die Keule wird er sich brechen, die kein anderer heben kann, und in den wilden Wald sich stürzen, zu bezwingen die Drachen und Löwen, zu überwinden Tod und Teufel....”, zoo veroverst hij uit eigen kracht, na veel moeite en groot lijden het eeuwige leven 13). Herakles is meer dan een zoon der heilige Moeder, hij is een mensch, in de volheid van zijn kracht, een god weldra uit eigen kracht. De belooning voor al zijn tobben blijft

niet uit: „Mensch gewesen, Gott geworden: Mühen erduldet, Himmel erworben” 14). Er steekt een geweldige kracht van optimisme in de Heraklessage, gelijk in die van Siegfried, den germaanschen held. Wie zich een knots breekt, kan den Olympos veroveren. De vazen toonen telkens hoe Herakles op den zegewagen de godenwereld binnentrekt, hoe hij door Hebe, de jeugd zelve, ontvangen wordt. En de naieve vreugde van het volk om zijn sterken zoon, wien het goed gaat, vermengt zich met vermetele gedachten over 's menschen bestemming.

Hoe geheel anders in het boek Genesis: ook daar de boom des levens en de slang. Maar niet de onsterfelijkheid, — en het „als God zijn” wordt terstond als een zondige gedachte afgewezen. Het grieksche volk heeft een sterk onsterfelijkheidsgeloof ontwikkeld, het joodsche heeft het nagenoeg zonder moeten doen; dat was de prijs, dien het moest betalen voor zijn sterk besef van de ongenaakbare heiligheid Gods. Griekenland heeft ook van zijn vroolijk optimisme den prijs moeten betalen: de edelste geesten konden zich in Herakles' zelfverlossing niet vinden en gaven hem een tragisch einde.

§ 3. *De overige daden : Praxeis.*

Naast de canonieke twaalf werken kennen wij nog een geheele reeks andere. Wij kunnen die niet alle behandelen, maar moeten over enkele toch nog een woord zeggen. Reeds eenige malen spraken wij over Euripides' drama *Alkestis* 1). Het is een der merkwaardigste van de hand van den grooten dichter. Noch tragedie, noch blijspel, vertoont het van beide de trekken. Drama van echtelijke trouw, weet het telkens

te ontroeren, wanneer de opofferende Alkestis in plaats van haar egoistischen man wil sterven. En die egoist, Admètos, die eerst zijn eigen ouders voor zich had willen laten sterven omdat die immers toch niet lang meer te leven hadden, en die zeer verbaasd was geweest, dat deze daar niet op ingingen, wordt wat minder onsympathiek in zijn groote droefheid om zijn vrouw, die hij overigens kalm haar offer laat brengen. Tot zoover heeft Euripides de oeroude sagenstof geheel vermenschelijkt, van den doodsgod Admètos is weinig overgebleven (zie boven blz. 30) dan de naam. Maar dan komt Herakles de handeling binnen. En daarmee drieërlei: hogere waardeering van Admètos, die nu als gastheer op zijn best verschijnt, den vriend ontvangen wil, ook al is zijn hart vol droefheid, en de aanleiding tot die droefheid angstvallig verbergt; dolle kluchtstemming, wanneer Herakles in het sterfhuis zich een roes drinkt, en, als een echt lid der groote familie van sterke Hanzen en afgedankte soldaten, zich als een vagebond aanstelt, een stemming, die zeer zeker de tragische eenheid van het werk verbreekt, maar toch door een rauw en sinister contrast die ook weer verhoogt; en ten slotte worden onder de bonte tapijten van 's dichters voorstellingen en gedachten de lijnen zichtbaar van het oeroude drama, waaruit al onze drama's zijn ontstaan, dat van den strijd met den dood. Ook dat motief wordt burlesk uitgewerkt: de held is zoo getroffen door de gastvrijheid van Admètos, dat hij het besluit neemt met Thanatos, den Dood, om diens buit te vechten:

O, hart, dat zooveel leedt, en gij, mijn hand,
Bewijst nu, welk een zoon Tiryntische Alkmene

Baarde aan Zeus.... en zoo ga thans ik heen
Om op den zwartgerokten Dood te loeren,
Den heer der lijken; ik denk hem te vinden
Dicht bij het graf, drinkend van 't offerbloed,
En als ik hem, vanuit een hinderlaag,
Kan pakken, in den greep der armen vatten,
Dan is er niemand, die hem mij ontrooft,
'k Breek hem de ribben, tot hij mij de vrouw
Vrij laat 2).

Zoo gebeurt het dan ook: de worstelstrijd van den held met den dood doet naar den vorm hier weer denken aan het comische gevecht, dat de sterke Hans met den duivel pleegt te hebben. Maar heel oude dramatische voorstellingen hebben Euripides zijn motieven verschaft: de eeuwige strijd van den mensch met den dood, dien de volksgebruiken kennen als dood-uitdrijven, draakbevechten, en die op allerlei wijzen bij allerlei volken is voorgesteld 3). Vaak is die strijd tot een farce zonder meer geworden: het merkwaardige bij den griekschen dichter is, dat hij den strijd, toen die reeds farce was, weer in verband heeft gebracht met hoogen ernst: dat geeft aan zijn stuk het tweeslachtige en het sinister-bekorende tevens 4).

De strijd met den dood komt ook in andere Praxeis voor: Hades wordt, naar het bericht van de Ilias, door Herakles met een pijl verwond, „in Pulos, bij de dooden” 5). *Pulos* beteekent poort en gold door zijn ligging aan de westkust van den Peloponnesos als ingang der onderwereld. Die westkust was de uiterste horizon van den primitieven bewoner. Wij zagen reeds hoe ook de godentuin oorspronkelijk in het westen van Griekenland zelf, in Elis, werd gezocht. Er zijn af-

beeldingen van den held, in gevecht met Gèras, den Ouderdom: de jonge, krachtige held, die den drager van het verderf met zijn knots verplettert; ook zien wij Herakles in gevecht met de zg. Kères, de doodsgestalten, die gedacht werden als kleine gevleugelde wezens, welke de atmosfeer onveilig maken: zooiets als onze bacillen (afb. 14 en 15). Altijd weer de mensch, die tegen dood en verderf strijdt. Maar Euripides kan dat alleen goedvinden, wanneer het gaat volgens het oude schema, half een klucht. Zal het ernst worden en het facit van het menschelijk leven, het heldenleven, definitief worden getrokken, dan is de overwinning voor hem onzeker.

§ 4. *Het dertiende werk.*

De Dodekathlos eindigde in den tuin van het Paradijs, met de overwinning op den dood. Er is een andere, veel minder optimistische sage, die den held doet omkomen door vrouwennijd: het in het bloed van Nessos gedrenkte gewaad doet den held zulke smarten lijden, dat hij den dood verkiest en zichzelf op den berg Oita een brandstapel doet oprichten. Maar de jaloesche vrouw, Deianeira, is eerst later in de Heraklessage gekomen. De dood op den Oita is evenwel origineel. Nilsson ziet er terecht een aetiologische mythe in: de verbranding, elk jaar, van een pop, oorspronkelijk een mensch, die het afgeloopen jaar verpersoonlijkt. Zulk jaarverbranden of winterverbranden komt alom voor en was ook op den Oita gebruikelijk. De mythe moet dit nu verklaren 1). Dan is ongetwijfeld de vrijwillige dood van den held ook opgevat als apotheose: reiniging en vergoddelijking door vuur 2). In ieder geval blijkt hieruit,

dat de eenzijdig-optimistische opvatting van Herakles op bezwaren stuit. „Goed”, in oppervlakkigen zin, is het niet afgelopen. Daarom wordt ook zulk een groote nadruk gelegd op het vele, dat Herakles heeft moeten lijden.

Enripides nu heeft in een grandioze conceptie uitdrukking gegeven aan de overtuiging, dat de strevende mensch, uit eigen kracht overwinnend, ten slotte niet tot een goed einde kan komen. Het sprookje kan aan het einde van de lotgevallen van den sterken Hans diens verder leven in het midden laten met een: en als hij niet gestorven is, leeft hij nog. De tragedie verdiept de schepping der religieuze volksfantasie. Er was een traditie, volgens welke de held in een vlaag van waanzin zijn vrouw en kinderen vermoordt: de boete daarvoor vormen dan de twaalf werken. De dichter keert het om: de zware dagtaak is volbracht, de zege volstreden, de held keert naar huis terug: dan overvalt hem Lussa, de Razernij. En de blinde slachting van die hem lief zijn, vormt zijn dertiende werk, de kroon op alle andere! — Het schema is ook hier weer „olympisch”. De held vindt bij zijn terugkeer een usurpator op den troon, zijn vrouw, Megara, en Amphitryon, zijn ouden vader, in bange zorg. Hij doodt Lukos, den tyran. Maar dan verschijnen Iris, de godenbode, en Lussa. En in wilde woede slaat de held dood, wat hem in den weg komt. Athena weet door een worp met den *Lithos sophronistèr*, den tot bezinning brengenden steen, nog juist te voorkomen, dat ook Amphitryon als offer valt. Lussa is door Hera gezonden: de naijver der godin vervolgt den held tot het laatste. Maar de gedachte is wonderlijk diep:

Moet ik u al de moeiten noemen,
Die ik gedragen heb? waar is een leeuw,
Een reus, een monster, dat ik niet bevocht?

Zelfs zocht ik 't rijk der bleeke dooden op
Om volgens het gebod van Eurystheus
Hades' driekoppigen wachterhond aan 't licht
Te brengen. *Hier* volbracht ik 't allerlaatste
werk:

Ik bracht mijn kindren om, voltooide zoo
De trotsche tinnen van het rampenhuis 3).

De mensch strijdt om het leven, om de onvergankelijkheid, om het goddelijke. Maar dat is zijn verderf. Het eeuwige, ongebroken leven is niet voor den mensch, zijn element is de strijd, de zorg. Het kan zijn, dat de sterke held, in een roes van machtsbesef, meent de onvergankelijkheid te hebben veroverd. Maar de roes blijkt een doodsroes, de ontnuchtering volgt.

Hoe nadert de mensch God? De held werkt, overwint — ook den dood. Maar het streven naar het hoogste doodt, verplettert. Herakles kan de last der wereld van Atlas overnemen, de eeuwigheid kan hij niet torsen. Nu zit hij in doffe wanhoop neer bij de stukken, den puinhoop van zijn trotsche levensgebouw, dat tot een rampenhuis werd. En het berustende slot van het drama verkiest boven de glorierijke werken de simpele vriendschap van mensch en mensch:

Hij dwaalt, die in zijn rijkdom, in zijn sterkte
Meer vindt dan in een toegewijden vriend 4).

Het menschenleven mislukt juist dan, wanneer

het zijn hoogste hoogte heeft bereikt. Bitterheid en twijfel blijven over. De eerste richt zich in vermetele taal tegen de goden (zie beneden blz. 172 v.). De tweede blijft, ook nadat de olympische goden verslagen zijn, een angel in het hart van den dichter. Er is geen zin in de eindeloze moeiten, die de mensch in dit leven dulden moet: het einde is geen blijde overwinning, maar waanzin en dood. Zoo ontstond de figuur van den Duldenden Herakles, die reeds in een jong stuk van de Odyssee optreedt en als Herakles Melancholikos een vast type in de kunst wordt (Herakles Farnese, afb. 16). De melancholici zijn „mehr als die ehrenfesten Biedermänner, die eingepfercht zwischen die Schranken der Sophrosune den sichern Weg ziehen, Aber sie sind was sie sind und leisten was sie leisten nur im gewaltsamen Bruche dieser Schranken: das büssen sie, am schwersten im eigenen Innern. Sie sind eben doch auch keine Götter, denen allein das Leben leicht ist" 5). Het grieksch pessimisme heerscht in deze gedachten, die toch aanknoopen bij de echt-grieksche wanhoop aan de mogelijkheid het goddelijk-eeuwige te bereiken. Tot den diepsten twijfel echter voert de gedachte, dat de mensch in zijn moeizaam streven schuld op zich laadt. Niet alleen, dat de levenslange *Athlos* geen zege brengt, maar zij maakt den mensch, zijns ondanks, tot zondaar. Goethe heeft hier de Grieken toch wel geheel verstaan: de goden troosten niet, hun bestaan is een raadsel bovenop de andere:

Ihr lässt den Menschen schuldig werden,
Dann überlässt Ihr ihn der Pein,
Denn alle Schuld rächt sich auf Erden.

§ 5. *De Redder.*

„Mensch gewesen, Gott geworden, Mühen erduldet, Himmel erworben.” De frissche ongebroke[n] kracht van den sterken volksheld overovert zich — weliswaar na eindeloozen strijd — de eeuwige woningen. Is Herakles’ ondergang het thema van den griekschen twijfel, zijn apotheose is dat van de grieksche levensblijheid. De goden ontvangen hem op den Olympos en Hebe, de stralende jeugd, wordt hem als bruid toegewezen. Dat is meer dan allegorie: het is sprookje, de held verovert de hemelsche prinses, die het levenswater bezit, de schenkster der goden 1).

De mensch bij uitnemendheid in zijn overmoedige kracht, zoowel als in zijn lijden, wordt Herakles dan ook in de latere filosofie het voorbeeld: bij de Cynici van zelfbeheersching en menschenmin, wiens zelfmoord zelfs in het systeem past, en die „op den tweesprong” kiest tusschen Aretè en Hèdonè, deugd en genot.

Herakles is de typische mensch, omdat hij het van den beginne geweest is. Hij is de kouros, de jongeling, die het nieuwe leven brengt. Zijn attributen zijn de knots, d.i. eigenlijk een bloeiende boomtak, en de hoorn des overvloeds, symbolen van leven beide 2). Hij is de mannelijke tegenhanger van Kora, maar werd deze een godin, Herakles bleef mensch, een mensch van goddelijke proporties. Anderen kan hij beschermen, vooral de jeugd: beschermer is hij der gymnasia, waar de epheben zich oefenen, hij, zelf een ephebe. Maar ook is hij helper in allen nood, een *Sotèr*, een Redder en *Alexikakos*, afweerder van kwaad. Die in zijn leven allen

nood heeft overwonnen, kan van allen nood bevrijden. Zoo staat zijn beeld boven de huisdeur in Athene: „Hier woont Zeus' zoon, Herakles, schoon in de overwinning: geen kwaad ga hier binnen” 3) (afb. 17).

De held wordt redder, heiland. Maar het probleem van het lijden blijft onopgelost. De sterke Hans, de frissche, goedhartige natuurmensch brengt het ver. De vrije menschheid, die geen goden noodig heeft en ze zelfs, als het erop aankomt, minacht, overwint. Maar het grieksche pessimisme is sterker dan het naief vertrouwen: gelijk Wagner de ziel van den germaanschen Herakles, van Siegfried, verdiepte, zoo deed Euripides het met den griekschen. Euripides was een dichter en een „moderne”. Maar ook de volksziel zocht een heiland, in wiens leven ook het lijden leven zou baren.

DERDE HOOFDSTUK.

DE HEILAND. — WINDSTILTE.

§ 1. *Primitieve Apollo-gestalten.*

Apollo is een gecompliceerde gestalte, gelijk de meeste olympische goden. Vele locale goden en heroën hebben hem naam en cultus moeten afstaan ter volmaking van zijn stralende figuur. Hij is, naast Aphrodite, de schoonste god, en hij bezit de majesteit, die gene mist. Maar zijn origines zijn noch schoon noch majestueus. Ze zijn eerwaardig-primitief.

Een attisch man doodde een wolf en hield een inzameling voor diens begrafenis, d. w. z. voor het brengen van zoenoffers aan het dier 1). Het is een bij primitieven veel voorkomende gewoonte om aan dieren, die men op jacht heeft gedood, vergiffenis te vragen, of een klaagzang over hen aan te heffen. De gewoonte hangt samen met de vereering van het dierlijk leven als goddelijk; men hangt van het dier af en heeft nog niet de gedachte, dat dooden ook beheerschen beteekent 2). In Attica is dus de wolf vereerd. Apollo nu is een wolf. Dat beteekent dat op verschillende plaatsen in Griekenland de wolf werd vereerd en dat die heilige dieren

behoord hebben tot het groote complex „Apollo”. De god heet Lukeios. Dat kan niet „lichtgod” beteekenen (met de zon heeft Apollo eerst zeer laat iets te maken), maar moet „wolfsgod” zijn. Apollo is een van die „heeren der jachtvelden”, die nog Aischylos noemt 4). Wolven stonden de moeder van den god, Leto, bij op haar moeilijke reis vóór de geboorte der tweelingen Apollo en Artemis. Wolven zendt de god om zijn zoon Mileto op Kreta te zoogen. Een wolf brengt, na de overwinning op den Python, den god de heilige lauwertak (zie beneden blz. 91). Wolven worden den god geofferd. Wolfgoden werden door heel Griekenland vereerd: een heros Lukas werd te Temesa terechtgesteld en ging nu in wolfs-gestalte om, grijpende wien hij kon: een echte weerwolf 5). Naast wolven zijn ook de dol-fijnen Apollo’s verwanten, de vriendelijke geleiders der schepen. De god dankt er zijn beteekenis voor de scheepvaart aan 6). Als dolfijn brengt hij de Kretenzers naar Delphi 7).

Maar behalve dier is Apollo ook een steen 8): Apollo *Aguieus*. Zijn *agalma*, zijn teeken, stond buiten de huisdeur. Het is geen beeld, maar een soort pilaar, een heilige steen 9). De pilaar is de beschermer van de straat en de markt, tevens de bewaker van het huis. Toch wijst de beteekenis van *Aguieus* op nog ouder origine: de „padengod”, de „trekgod” is de kracht, die de uit het Noorden Griekenland binnentrekkende Hellenen op hun grooten Trek beschermden. Hij is de groote Immigrant, de leider der trekkende volksstammen, die hij langs den „heiligen weg” binnen het nieuwe land bracht. Straatgod werd hij vermoedelijk pas,

toen de stam zijn doel bereikt had en den fetisj neerzette. Dan wordt hij van een god, die meegaat (verg. de Ark in het Oude Testament), een god, die het rustig en zeker verblijf markeert. Kassandra, als gevangene naar Griekenland gebracht, kan zoo haren god aan de poort van Agamemnons paleis wedervinden:

Apollo, Apollo, heer der paden, mijn Apollo 10)!

Waarschijnlijk heeft Apollo's steen, als zoo-vele andere steenen, phallische beteekenis, in overeenstemming met zijn vorm. Het is echt antiek om de helpende kracht allereerst als teelkracht te beseffen. Dat zou dan tevens een overgang zijn naar een menschelijker opvatting van den god. De zuilvereering is in Griekenland oeroud en het verband met de generatie ligt zoo voor de hand, dat Iphigeneia kan droomen van de hoofdzuil in haars vaders huis, dat is Orestes, haar broeder, want

De zuilen van het huis zijn mannelijke kindren 11).

§ 2. *De Kouros.*

Eiresionè brengt vijgen en vette koeken,
Honig en olie om zich de leden te wrijven,
En den beker onversneden wijn opdat zij
 drinke en slape 1).

De *Eiresionè* is een olijftak, omwonden met wol en bekransd met offergaven. Zij is onze Palmpaasch, de bringer van het nieuwe leven, op verschillende plaatsen in Griekenland rondgedragen, precies als op het europeesche platteland, bijv. in Normandië de „Collinette”:

Couline vaut lolot,	La couline donne du lait,
Pipe au pommier,	Une pipe au pommier,
Guerbe au boissey,	Un boisseau à la gerbe,
Bieurre et laict,	Du beurre et du lait,
Tout à planté.	Tout en abondance 2).

De *Eiresionè* is dus een nog niet persoonlijke levensdraagster. Zij heet ook *Koruthalis*, is dan een lauwertak, op dezelfde wijze versierd en rondgedragen. Men leidde *Koruthalis*, terecht of ten onrechte, af van *Koros-kouros*, het mannelijk van het ons zoo bekende *Kora*, en *thallein*, bloeien. Wat van deze etymologie zij, de jeugd, zoowel de groene spruit als de ephebe, de kora beteekenen hier alles. Voor *kouroi* en *korai* werd de *Koruthalis* opgesteld, een „Brautmai” en een „Ephebenmai” 3). De onpersoonlijke levensdrager kan elk oogenblik door de levende persoon worden vervangen. Het is juist als met onze *Pinksterblom*, die een meisje, en den deutschen *Pfingstlümmler*, die een jongen is. Op het boeotisch feest der *Daphnephoria*, het lauwerdragen, vinden we den levensdrager onpersoonlijk en persoonlijk beide: een *Kopo*, een stuk hout, versierd met bloemen en bronzen ballen, een boom dus, maar anthropomorph behandeld, want men kleepte hem in een saffraangeel gewaad; daarop volgt de *Daphnephoros*, een knaap met den lauwertak in de hand 4). Uit de *Eiresionè*, den vegetalen fetisj, werd de knaap met den bloeienden tak, de meikoning: uit den laatste groeide de god.

Delphi, de meest beroemde plaats, waar Apollo werd vereerd, kende ook *Daphnephoria*: om de negen jaar, in de lente, komt, langs den ouden, heiligen trekweg (zie § 1 van dit hoofd-

stuk), een knaap van Tempe naar Delphi. Hij is de representant van den god, die gedurende den winter in het doodenrijk vertoeft, en hij draagt den lauwertak. Hij is de heiland van het nieuwe jaar. Hij verslaat te Delphi den „winterdraak”, den Python 5). Tot zoover is alles een gewoon voorbeeld van het door zoo vele landen verbreide dooduitdrijven, winterverbranden, draakbevechten, waarvan wij zooeven in den strijd van Herakles met Geras nog een herinnering vonden. Zelfs de *Nomos pythikos*, het overwinningslied, dat met *Ie Paiaan* begon, vindt zijn parallel in de volksgebruiken:

Sommerland, Sommerland,
Der Tod hat sich von dir gewandt 6).

Maar nu blijkt bij nader toezien deze ritus van den seizoenheiland ontstaan door een zgn. „verschuiving”, d. w. z. een betrekken van eenzelfde voorstellingsreeks op een andere dan de oorspronkelijke beleving 7). Apollo is nl. werkelijk van Tempe naar Delphi gekomen, als *Aguieus*, de jonge god der Hellenen. Hij vond te Delphi een oerouden tempel der Aarde-Moeder, wier slang, de Python, nog in de homerische Hymne vrouwelijk wordt voorgesteld 8). De heilige weg is de oude trekweg. En de jonge god veroverde het oude heiligdom, verdreef of liever assimileerde den ouden moederdienst en overwon dus in historischen zin zijn vijand. In zooverre is de pythische strijd niet anders dan de mythische reflex van een historisch gebeuren. Het eenmalige feit der „aankomst” (epiphanie) van den god

is nu echter verstaan als de periodieke terugkeer van het nieuwe leven. De historische aankomst van den god en zijn overwinning op den ouden eeredienst van de aardslang worden tot een tijdlooze mythe, tot een ritus. Of is het beter te zeggen, dat historische herinnering en periodieke ritus zich hebben vereenigd en doordrongen tot ze niet meer te scheiden zijn? Het „land”, waar de god vandaan komt, het land der Hyperboreërs, is een eigenaardig oord. Naar de zeer plausibele hypothese van Crusius zijn de Hyperboreërs de boden, die de offergaven uit de filiaalsteden van Delphi naar die stad brengen langs den heiligen weg. De filiaalsteden zijn de vestigingen der oude Apolllostammen. De Hyperboreërs zijn dus niet anders dan die stammen zelf, en natuurlijk stamt de god dan uit hun land. Zijn epiphanie is eenvoudig zijn immigratie. Maar zij is tegelijk de periodieke terugkeer van het leven. Hij komt niet eens, maar telkens, hij is een *kouros*, een steeds-weer-jonge god. Zijn epiphanie is een „*epidemie*”, telkens gevolgd door een „*apodemie*”, een afzijn in het Hyperboreërsland. Pindaros vertelt ons daarvan, — en het blijkt heelemaal geen „land” te zijn: „Noch op schepen, noch te voet speurt gij den weg om de feesten der Hyperboreërs te bewonderen.... Ook woont de Muze niet ver van hun zeden. Overal zweeft de dans der jonkvrouwen en klinkt de stem van de fluiten door den klank van de lier. Met gouden lauwer het haar bindend, viereu zij vroolijke maaltijden, ziekte noch verwoestende ouderdom mengen zich onder het heilige volk: vrij van moeite, vrij van strijd wonen zij allen....”.

Dat is geen localiseerbaar volk, het zijn de zalige dooden, het stamland van den god is Elysium, het doodenrijk 9)! De heilandgod huist in den winter in den dood, en zijn aankomst betekent den ondergang van den ouden god. „Oud” en „nieuw” hebben een dubbele beteekenis: historisch en mythisch-ritueel: het oeroude schema van ouden en nieuwen god, van den *kouros* en zijn typischen vijand heeft door den machtigen indruk der aankomst van den stralenden vreemdeling een nieuwen inhoud gekregen, de historische herinnering leent omgekeerd aan de zege van den god een cosmische overwinningsvreugde.

Apollo's zege wordt bezongen in den *Paiaan*, zijn triomflied. *Paiaan* is bij Homeros de lijfarts der goden. Hij is daar een „Sondergott” geworden 10), maar was oorspronkelijk niet anders dan het lied, d. w. z. het magische lied, dat ziekte doet ophouden. Die beteekenis is trouwens nog bewaard in de notie, dat *Paiaan* zingt. Onze dokters plegen dat niet te doen, althans niet ambtelijk. Maar hij is ook geen dokter, hij is een recept. Een „*epooida*”, zeiden de Grieken. Een tooverspreuk, een „belezing” zouden wij zeggen 11). De apollinische kunst van het gezang begint bij het magische gezang. Het is niet toevallig, dat Apollo *Paiaan* geabsorbeerd heeft en dat hij de god is geworden van genezing. De overwinning op ziekte en dood wordt gezien als een stuk van zijn groote overwinning. Ook hier is hij Heiland. Zijn orakel, overgenomen van Moeder Aarde, zal men straks het vaakst raadplegen in geval van ziekte. De god is *Iatromantis*, geneesheer door goddelijk weten. De primitieve wetenschap is

minder „exact” dan de onze, maar zij is van goddelijke origine. De stamvader van den arts is de toovenaar, en in de schatting van velen is nog veel van diens heerlijkheid gebleven. Misschien nog meer in het recept, dan in den arts. Apollo moest zijn medische waardigheid afstaan aan zijn zoon Asklepios. Maar in den vader is het ambt primitiever; hij geneest omdat hij ook slaat. „Als niet Phoibos Apollo redtofkruidkundige Paiaan”, zijn wij verloren 12). Maar Apollo is een dubbelzijdige god, heiland en daemon tegelijk. Hij, die de ziekte zond, „moge ook als redder komen en een einde maken aan de kwaal”, heet het in Koning Oidipous 13). Hij is de boogschutter, wiens vreeselijke pijlen de pest in het kamp der Hellenen rond Troje brengen 14). Maar die dan ook redding brengt. Ook het daemonische heeft meegewerkt aan de stralende Apollofiguur. Hij is de schrikwekkende: eilanden en steden gunnen zijn zwangere moeder geen plaats uit vrees voor den god: en de Olympiërs springen op van hun eeuwige zetels, in vreeze, als hij den boog, den verderfelijken, spant 15). Toch is hij voor alles de stralende *Sotèr* geworden. Hoe komt de glans op deze zoo primitieve en fragwürdige gestalte?

§ 3. *Het Orakel.*

De wolf, de steen, de seizoenheiland, de genezer, de daemon, — in historischen tijd is het alles min of meer verbleekt. Apollo is de god van Delphi. En Delphi is niet meer de zetel der Moeder Aarde, maar die van het beroemde orakel.

Natuurlijk was het eigenlijk niet van Apollo. In den tijd vóór den Trek behoorde het aan de Moeder 1). Het was chthonisch van aard. Wij kennen meerdere van die onderaardsche plaatsen van wijsheid, die van Trophonios in zijn grot in Boeotië, bijvoorbeeld. In Delphi komt de wijsheid uit een rotsspleet, waaruit dampen opstijgen, die de profetes bedwelmen. De Omphalos, de navel, het oeroude symbool van geboorte en moederschap, bleef als heiligste van het heilige, getuigen van de oude heerschappij 2). Het koor bij Euripides weet er alles van:

Een bontgerugde, wijnoogige draak,
Koperen in bladerrijk, schaduwig laurier-
bosch,
't Ontstellend wonder der Aarde, bewaakt
Het ondergrondsche orakel.

Apollo, een kind nog, komt naar Delphi,
doodt de slang, en

Zond Themis, 't kind der Aarde,
Van 't goddelijk orakel weg 3).

Themis is een Kora. Wij zullen straks zien hoe nog andere Korai door den jongen god zonder erbarmen worden heengezonden.

De Grieken kennen volgens Plato twee soorten mantiek: de nuchtere duiding der teekenen, door den vogelwichelaar bijvoorbeeld (Kalchas in de Ilias, Teiresias in de tragedie zijn zulke nuchtere, quasi-wetenschappelijke orakelgevers) en de enthousiaste, extatische, waartoe ook het delphische orakel behoort 4). Misschien was

het oude aardorakel wel „nuchter” (de uitdrukking *anhairein* voor de werkzaamheid der profetes, d. i. het lot opnemen van den grond, schijnt op een lot-orakel te wijzen) en werd het eerst onder lateren invloed extatisch (zie de volgende paragraaf) 5). In ieder geval draagt het in historischen tijd een uitgesproken „enthousiast” karakter. Wij ontmoeten het woord „enthousiast” hier in zijn oorspronkelijken zin: vol van god. De Pythia heeft met den god een sacramentele gemeenschap, die door de uit de geschiedenis der sacramenten overbekende middelen der sexueele gemeenschap en van het eten en drinken wordt tot stand gebracht 6). Uit de aardspleet steeg een bedwelmende damp op, die voorbijgaande herders verdoofde, zoodat zij begonnen te profeteeren. Boven deze spleet neemt nu de Pythia op den heiligen Driehoek plaats, zoodat de dampen haar omwolken 7). Zij eet dan van den lauwer, die toxische elementen schijnt te bevatten, en drinkt van het (uit de aarde ontspringende!) water van de bron Kassotis. Het heilige water en de heilige plant maken haar vol van god. Maar profeteeren kan ze toch alleen, wanneer de god tot haar genaderd is. Natuurlijk is deze sexueele gemeenschap in den historischen tijd een survival geworden. Maar alles wijst erop, dat de gedachte eenmaal even levend was als op het eiland Boeroe, waar de vrouwen profeteeren, nadat zij in de bosschen door aardgeesten zijn beslapen 9), even reël als de gemeenschap tusschen de middeleeuwsche heks en den satan. De Pythia moest namelijk jonkvrouw zijn: zij is als regel boven de vijftig, maar die leeftijd is eerst laat, ten-

gevolge van misbruiken, ingevoerd. En de profetes blijft gekleed als een jong meisje. Oorspronkelijk profeteert zij ook alleen op den dag van Apollo's epiphanie, als de god haar bezoekt. Het spreekt vanzelf, dat ook in dit verband Apollo niet de eigenlijke god is, maar de usurpator: de aardeslang heeft phallisch karakter 10). Maar nog de christelijke auteurs zijn verontwaardigd over de vooronderstelde delphische onzedelijkheid: met even weinig recht als waar het Eleusis betreft.

De delphische profetie wordt dus in extatischen toestand gegeven: zij werkt op de priesteres afmattend; oudtijds waren er dan ook twee priesteressen, die elkander aflosten 11). Prachtig is het extatisch karakter der profetie, die goddelijke wijsheid uit oerdiepten doet opborrelen, beschreven door Aischylos. Het is Cassandra, de rampzalige ongeluksprofetes, die, door Agamemnon als buit meegevoerd, orakelt voor het huis van den koning; in afgebroken, spasmische klanken hort en kantelt haar rede:

Otototoi, popoi daa.

Apolloon, Apolloon!

Ha! waarheen hebt gij mij gebracht, in welk
een huis!

En dan bericht zij aan het ontzette koor, tegen haar wil, omdat de god haar dwingt, heel het rampspoedig verleden, heel de gruwelijke toekomst, en het moorddadige heden van het Atreidenhuis. Daarna spreekt zij, kalmer, van haar eigen lot, tot de god haar weer pakt en zij schreeuwt: „o! o!, de arbeid der profetie beroert mij weder, mij verwarrend met vreese-

lijke praeludiën" 12). Richard Wagner heeft de onwillige profetie der razende vrouw op gelijksoortige wijze beschreven in zijn *Kundry* uit den *Parsifal*. De diepste wijsheid is dwaasheid, die onder hevige weeën, als die van een vrouw in nood, aan het licht wordt gebracht. Wij zijn weer heelemaal in de sfeer van de Aarde-Moeder. Haar dienaressen spreken de goddelijke wijsheid, die uit de aarde, uit den dood is. De sibyllen zijn zulke vrouwen geweest, die, naar Herakleitos' woord, juist als de *Pythia* „ongelachen en onversierde en ongezalfde dingen spreken.... gedreven door den god" 13). Die god is niet *Apollo*, maar de god zonder meer, het bevruchtende wezen. Wijsheid, inzicht.... ook deze vorm van goddelijk leven wordt ten slotte met de oermoeder in verband gebracht. *Apollo* is de veroveraar van haar bron van wijze razernij en.... de *Matiger* 14).

Als de *Matiger*, de bringer van stilte, zal hij ons nu telkens verschijnen. Hij is begonnen met het veroverde aardorakel. Want, de *Pythia* mocht blijven razen, de delphische *Exegeten* der goddelijke taal, de *Hosioi*, waren, naar *Farnell* niet zonder ironie opmerkt, „sane enough." *Delphi*, de plaats, waar *Phoibos Apollo* spreekt, ook al staat er de *Omphalos* der Aarde, krijgt zóó een eminente beteekenis voor de gansche grieksche cultuur.

§ 4. *Cultuurbeteekenis van Delphi.*

Niet alleen, dat *Delphi* bij talrijke gelegenheden een grooten invloed heeft gehad op de grieksche politiek — een invloed, die niet

altijd heilzaam was (de perzische oorlogen!), maar die het vertrouwen in het orakel niet noemenswaard schokte, — het is ook mogelijk vaste lijnen aan te geven, volgens welke Delphi het cultisch, politiek, juridisch, en zedelijk leven bevorderde. Het moeilijkst is die vaste lijn aan te geven voor het cultische gebied. Delphi heeft den dienst van Dionusos krachtig bevorderd (beter: het heeft den dionysischen waanzin effectief bestreden door hem.... te propageeren en te organiseeren) — daarop komen wij terug bij de bespreking van de positie van dezen god in Delphi; het heeft den heroëncultus gepropageerd, en men kan zeggen, dat bijna geen gestorvene in Griekenland de vereering van den heros genoot, zonder het consent van Delphi, al is een vergelijking met de canonisatie door de roomsche curie reeds daarom gewaagd omdat — bij alle gezag, dat Delphi genoot — Griekenland nimmer een centrale autoriteit heeft gekend. En dan bevorderde het orakel, althans in een enkel bekend geval, het menschenoffer. Dit kan ons, waar wij zoo aanstonds nadruk zullen doen vallen op het moderne, niet-meer-zuiver-primitieve standpunt van het delphisch exegetencollege, wel verwonderen. Wellicht is het slechts een blijk van conservatisme; wellicht hangt het samen met de bevordering van den heroëndienst. Hoe het zij, een besliste lijn op religieus gebied heeft Delphi niet gevolgd 1).

Geheel anders is het op sociaal en politiek gebied. De delphische Apollo, niet ongetrouw aan zijn origine als trekgod, is *Archègetès*, d. i. beschermer-stichter van tal van koloniën. Delphi is inderdaad een soort kolonisatiebureau.

Men raadpleegt het vóór men tot stichting van een nieuwe volkplanting overgaat. Krijgsvan- genen biedt men aan den god aan, die ze als kolonisten uitzendt. Magnesia ontstond zoo door de *Delphoon apoikoi*. Tallooze steden dragen den naam van den god: Apollonia. Bij droogte zenden de inwoners van Chalkis een tiende hunner jongelingschap naar Apollo: een handelwijze, die veel gelijk op het ons uit Rome bekende *Ver sacrum*, de heilige lente, een soort menschenoffer, waarbij de dood van het offer, die de welvaart moet brengen (in ons geval terugbrengen), vervangen is door een uitzending als kolonie. Apollo zendt de jongelingen als *apoikoi* naar het Westen 2). Zonder zijn sanctie is vestiging roekeloos: een ontevreden Spartaan trekt zonder orakel, maar wordt weer verdreven 3). Zoo kan Sokrates in Plato's Staat 4) zeggen, dat men in redelijkheid bij stichting van steden geen anderen dan hem kan volgen, die in het middelpunt der aarde op den omphalos troont en orakelt. De grieksche cultuur heeft zich uitgebreid onder auspiciën van Apollo.

Internationale beteekenis kreeg een andere delphische organisatie: de Amphiktyonie, een bond van stammen, waarschijnlijk reeds dateerend van vóór de vestiging in den Peloponnesos. Nimmer zeer krachtig en soms trouweloos tegenover zijn leden, was deze bond toch de eenige werkelijke band tusschen Hellenen van verschillenden stam en vertegenwoordigde hij een zeker ideaal, dat ons is overgeleverd in den vorm van een soort continuatie van wapenstilstand: elkanders drinkwater niet afsnijden, elkanders steden niet verwoesten 5). Ook al

werd dit ideaal menigmaal geschonden, er is hier een begin van interhelleensch recht, en dat begin is van sacrale origine, onder de bescherming van den god van Delphi.

Met de functie van Apollo als slavenbevrijder komen we al eenigszins op moreel gebied. De slaaf, die gespaard heeft, kan zich vrijkoopen. Dan zou echter de heer, die bezit wat des slaafs is, en den slaaf en het geld kunnen houden. Daarom deponeert de slaaf het geld bij den god, die de transactie overneemt 6). Zoo werd het oude heiligdom der Moeder Aarde, onder de heerschappij van den nieuwen god, een centrum van gedeeltelijk nieuwe, gedeeltelijk aan het oude aanknoopende gedachten en instellingen van zeer ver reikende beteekenis.

De belangrijkste gedachten zijn daarbij ongetwijfeld die op het gebied van het recht en het zedelijk besef. Tusschen wetgeving en orakel is een oude band. Het hebreeuwsche woord Thora wordt verklaard als lots-, orakelwerping, dan: goddelijke openbaring door het orakel, en ten slotte: wet. Wet is in ieder geval in de primitieve wereld altijd goddelijke openbaring. Ook in Griekenland. Wij zagen reeds hoe wetgeving aan Demeter, aan Triptolemos wordt toegeschreven. De spartaansche wetgever Lukourgos vroeg den zegen van Delphi op zijn *Rètrai*, d. i. eigenlijk orakelspreuken 7). Het is dus niet toevallig, dat juist de rechtspraak en het rechtsbesef een sterken invloed van Delphi hebben ondergaan. In Griekenland is een doodslag, gelijk alom bij primitieve volken, oorspronkelijk niet allereerst een zedelijk te waardeeren en daarom te straffen feit. Er is

bloed vergoten. En bloed is leven, is kracht. Die losgemaakte, onrustig gemaakte kracht roept om wraak, d. w. z. niet in onzen zin, waarbij gedachten van rechtvaardige straf enz. meedoen, maar „primitief”: de kracht moet een tegenkracht losmaken. Nu is het bloed niet iets, dat men individueel bezit. Het is een stuk leven, dat men gemeen heeft met de bloedverwanten. Wordt dus iemand gedood, dan begint het bloed in diens verwanten te werken. Het gevolg is de bloedwraak. De vraag of het een moord dan wel een doodslag betreft, de vraag van de gezindheid dus, komt hierbij niet op. Bloed is bloed. En het moet gewroken worden. Het kan echter gebeuren, dat de mogelijkheid van bloedwraak er niet is. Zoo is het bij den doodslag van den verwant door den verwant, bij den familiemoord. Dat is dan ook het vreeselijkste, dat kan gebeuren, het groote thema der tragedie. Het bloed is vergoten door het bloed, het leven heeft zich gekeerd tegen zichzelf. Dan roept het bloed uit de aarde, gelijk het doet in het verhaal van Kain. En het neemt gestalte aan, het wordt een daemon, die den moordenaar vervolgt: de Erinus. De tragedie is vol van die duistere gestalten. Dochteren der Aarde zijn zij, die men Eumeniden, de welgezinden, noemt, maar die onverbiddelijk den schuldige jagen. *Kèren* heeten ze, doodsgesten, of *Arai*, vloekgesten 8), maar het vaakst Erinuen, Eumeniden. Zij zijn de rook van het dampende bloed, die opstijgt uit de vochtige aarde.

Bij Homeros is de harde leer van het bloed verzwakt: weergeld maakt den doodslag goed, zelfs dien van den broeder of den zoon. De

dooder mag als hij het „onmetelijke weergeld” heeft betaald, in het land blijven. Anders zou hij moeten vluchten. Buiten het land — echt primitieve opvatting! — kan het bloed niet komen. De homerische mensch denkt zeer nuchter, voor de dooden en hun recht voelt hij weinig. Maar ook elders ontmoeten we een groeiend „modern” besef, dat langzamerhand zich ontworstelt aan de primitieve opvatting van de concrete verdervende bloedkracht. Orestes, geladen met de vloekstof der Atreiden, verontreinigd door den moedermoord, constateert, dat hij sedert den moord reeds zóóvele menschen heeft ontmoet, dien de besmetting niet scheen te schaden.... 9). Dat komt omdat hij gereinigd is door Apollo. De god reinigt van den moordvloek, zooals hij geneest van een ziekte. Aischylos’ drama, Eumeniden, het laatste van de trilogie der Oresteia, geeft van de apollinische ontwikkeling van het bloedrecht een duidelijk beeld. Voor de poort van den delphischen tempel staat de priesteres en roept de drie aardgodinnen aan, die vóór Apollo dit heiligdom bezaten: Gaia, Themis en Phoibè, die het den jongen god schonk. In den tempel zit Orestes, omgeven door de Erinyen. De god verdrijft de aardedochters uit zijn tempel. De handeling is veelbeteekenend en zet eigenlijk de verdrijving der aardemoeder voort. Want nu wordt tegenover de wet van het bloed en de aarde een nieuwe wet gesteld: voor het oude besef is de moedermoord de gruwelijkste schanddaad, het onverzoende bloed hoogste gezag; voor het nieuwe de heiligheid van het recht. Voor Athene’s rechterstoel in Attica wordt de strijd tusschen Orestes en zijn kwel-

geesten voortgezet. Apollo staat den vervolgde als een soort advocaat bij, en het valt niet te ontkennen, dat de heiligheid van het recht ook hier reeds gediend wordt met advocaten-sophismen. Zóó, waar het patriarchaat tegenover het oeroude moederrecht moet worden gehandhaafd met de redeneering, dat de moeder riet de voortbrengster is van het kind, maar slechts zijn voedster in haren schoot. De vader alleen is de verwekker 10). Zeer klaar treedt hier het nieuwe vaderrecht met den nieuwen god tegenover de oeroude orde der Moeder, door hare dochteren indrukwekkend verdedigd:

Nu wenden zich nieuwe

Wetten tot ons, als het recht en de gruwel
Van dezen moedermoordenaar overwinnen 11).

En Orestes wordt vrijgesproken, het oude recht teniet gedaan. De plechtige zitting is het oertype van de atheensche bloedrecht-spraak, die, onder delphischen invloed met de oude bloedwetten der Aarde brak.

Apollo heeft het met den doodslag niet, zooals de homerische mensch, gemakkelijk genomen. Hij zelf vluchtte, naar de sage meldt, na den ondergang van den Python. Maar hijzelf is ook de eerste gereinigde van bloedschuld. En zijn invloed doet een nieuw recht geboren worden. Tot nu toe werkte de vloek automatisch: van recht was eigenlijk geen sprake, nog minder van zedelijk besef. Nu wordt te Athene de delphische wet betreffende manslag ingevoerd: *epi Delphiniooi*, d. w. z. bij den tempel van Apollo Delphinios, wordt rechtgesproken in gevallen van manslag in rechtvaar-

dige zelfverdediging: *epi Palladiooi*, bij den Pallastempel, wordt doodslag bij ongeluk behandeld. Een gezindheidsonderscheiding, die de heele bloedleer te niet doet en die, zooals Farnell terecht opmerkt, een nieuwe aera in de ontwikkeling van het recht inluidt 12). Maar ook de regeling van de reiniging van bloedschuld in het algemeen stamt uit Delphi. De naaste verwant van den gedoode krijgt den plicht, niet tot bloedwraak, maar tot klagen bij het gerecht, dat op den Areiopagos zetelt, en dat door Aischylos onder het presidium van Athene zelf is gesteld. Het recht blijft dus gedeeltelijk familiezaak, maar de staat straft. En het gaat om het recht van den doode, niet om automatische werking der bloedkracht of, zooals bij Homeros, om het recht der levenden op weergeld.

Het gewichtigste bij al deze dingen is wel de nadruk op de gezindheid, die moord onderscheidt van doodslag. In plaats van de besmetting treedt zoo langzamerhand de schuld. Oidipous, met den vloek beladen, wordt door de Koloniden nog aangemaand heen te gaan, daar de vloek besmettelijk is 13). Maar Euripides laat op de vrees van Herakles:

Vlucht, o rampzaalge, mijn onheilgen smet,
diens vriend Theseus antwoorden:

Een vriend wordt nimmermeer zijn vriend tot
vloek 14).

Dat beteekent een verinnerlijking, een ver-

legging ook naar het zedelijke, waaraan Delphi en zijn stralende, matigende god deel hebben. Dezelfde gezindheidsmoraal vervangt de voorstelling van concreet-uiterlijken smet en concreet-magische reiniging in het als een orakel der Pythia overgeleverde epigram:

Nader den tempel des reinen gods met reinen
gemoede 14),

Nadat gij 't reinigend water, vreemdling, hebt
aangeraakt:

Want gemakkelijk is de reiniging voor de goeden,
Maar een slechten mensch wast de oceaan
niet schoon 15).

Nog beslister spreekt de geschiedenis — die bovendien veel ouder is —, welke Herodotos ons vertelt. Een zekere Glaukos heeft hem toevertrouwd goed verduisterd en wil nu van het orakel weten, of hij dit met een eed voor goed in zijn bezit zal brengen. Hij zegt er niet bij, dat de eed valsch zal zijn, maar de Pythia laat hem merken, dat zij alles weet. Dan is Glaukos vol berouw, er is immers nog niets geschied. Maar het orakel zegt, „dat God verzoeken even verkeerd is als de misdaad volbrengen” 16). Hier zijn wij wel heel ver van het concrete feit en het vergoten bloed: slechts de gezindheid telt, gedachtezonde is even goed zonde als het volbrachte misdrijf. En ook tot de gezindheid bij het offer schijnt deze innerlijkheid zich te hebben uitgestrekt, zoodat althans de latere filosofen aan Delphi de voorkeur voor het eenvoudige offer van den arme boven de opzichtige gaven van den rijke konden toeschrijven. Daarmede zijn wij niet

zoo heel ver van de oudtestamentische profeten. Maar hun hartstocht is hier wèl verre. De ideale Apollo, wien dit alles wordt toegeschreven, brengt geen storm, hij brengt windstilte.

§ 5. *Apollinische schoonheid.*

Thales, de Kretenzer, verdreef, zoo heet het, te Sparta de pest door muziek 1). Wij hebben gezien, hoe Apollo's zegelied, de Paiaan, oorspronkelijk een bezweringsformule is. Apollo's kunst, zijn muziek in de eerste plaats, ontstond uit het lied der overwinning op ziekte en dood, den statigen *Nomos puthikos*. Rond het graf van den ouden god te Delphi ontstonden spelen, agonen. Apollo beschermt den cultus der heroën en van hun graven, hij patroniseert ook de grafspelen, symbolen van de overwinning op den dood. Die spelen waren te Delphi van artistieken aard: zangwedstrijden: eerst later stelden de Amphiktyonen ook athletische spelen in. Muziek en poëzie, in hun primitieve eenheid, staan aan den aanvang. Later volgde ook de schilderkunst. Wij kunnen spreken van een apollinische kunst naast een apollinisch recht en een apollinische moraal.

Wij kennen allen den band tusschen Apollo en de Muzen. Die is niet oorspronkelijk. De Muzen zijn bronnympheën op den Helikon, van het Kora-type. Ook Dionusos voert ze aan. Met de kunst hebben ze niets te maken. In Sparta worden ze vóór den slag aangeropen. Ze hooren ook bij de Maenaden en ze zijn zanglievend als de Hesperiden. Misschien ligt daarin de oorsprong van haar latere ontwikkeling. Apollo wordt dan *Mousagètès* 2). En, als alles

in de grieksche godenwereld keurig-olympisch geregeld is, dan worden de Muzen tot een soort olympische Damenkapelle.

Er is een eigenaardig karakter in de apollinische kunst. Wat wij onder het „typisch-grieksche” verstaan, is in hoofdzaak apollinisch. De Korai, die onder dionysisch regiment Maenaden werden, ontwikkelden zich onder Apollo's heerschappij tot de waardige, kunst-lievende Muzen. Het is niet voor niets delphische wijsheid: *Mèden agan*, niets te veel 3). De apollinische kithara kent slechts statige rythmen, in tegenstelling tot de phrygische fluit, die het instrument werd der dionysische extase. De Griek schijnt de fluitmuziek wild en ongebreideld te hebben gevonden: *agan*. In de tweede Pythiade schaften de Amphiktyonen de fluitmuziek af omdat zij die niet passend vonden voor een apollinisch feest. En hoewel later dat verbod weer werd opgeheven 4), de statige kithara blijft het apollinisch instrument en Marsyas, de fluitspelende satyr, wordt door den god overwonnen en wreedelijk gedood 5). Als de kithara tegenover de fluit, zoo staat de *paiaan* tegenover den dionysischen *dithyrambos*. Nietzsche heeft de tegenstelling apollinisch-dionysisch onder ons in zwang gebracht 6). Maar het essentiële staat al bij Plutarchus: de dithyrambische muziek kent „verdwijningen en onzichtbaar worden,” er zijn daarin „afstervingen en wedergeboorten”, zij is vol lijden: daarentegen is de *Paiaan* ordelijk en bezadigd, vol onvermengden ernst en gelijkmatigheid. De dithyrambos is ongelijkmatig, gemengd uit scherts en ernst, overmoed en razernij. De apollinische muziek

is *sophroon*, de dionysische lijdt aan *hubris*: wij zullen deze merkwaardige tegenstelling nog telkens tegenkomen 7). De fluit maakt de geesten „enthousiast”, vol van god 8). Apollo geeft, naar het schoone, echt apollinische woord van Pindaros, „wien hij wil, de lier en de inspiratie der Muze en hij brengt in onze harten de vreedzame, wetverdragende stemming” 9). Windstilte — serene rust, — dat is het geschenk van Apollo aan den griekschen geest. Hij is wel zeer de vijand van de Moeder. In haar dienst worden de hoogten bestegen en de diepten gepeild, de zwerftochten ondernomen en het leed geleden, de extase gekend en de zaligheid gesmaakt. Apollo, de heiland, redt van onrust en duistere mystiek. Hij woont op den klaren Olympostop: wat uit de aarde is, kan voor zijn aangezicht niet bestaan: al wat dood beteekent en ondergang, moet zich voor hem verbergen, in zijn tegenwoordigheid past weeroep noch doodenklacht. Hij is Phoibos Apollon, de stralende. Wij bewonderen de *aloofness*, door den griekschen geest in deze godenconceptie gelegd al sluiten wij niet de oogen voor het feit, den Grieken zelf telkens evident, dat deze stralende figuur aan het mysterie van dood en leven voorbijgaat.

Zooals in de muziek, ligt de tegenstelling in de dichtkunst in engeren zin. Het drama is het terrein van Dionusos, het kunstwerk van de verandering, den „omslag” (zie beneden blz. 130 v.) en de heftige passie; het epos is Apollo's gebied. De orakelspreuken hadden „epischen” vorm (hexameters), evenals de heldensagen, door de rhapsoden gezongen aan den haard der edellieden 10). Wij kunnen de

tegenstelling het best navoelen, wanneer wij ons den ouderen Goethe denken, schrikkend voor het geweld en de onrustige hartstocht van Beethoven's Vijfde Symphonie 11). Of wanneer wij Tristan und Isolde hooren na Palestrina 12).

Apollo heeft in Griekenland de extase getemd; en hij deed daarbij niet alleen negatief werk, hij bestreed Dionusos niet, maar maakte diens eeredienst aannemelijk voor den griekschen geest. Van de razende vrouwen maakte hij leden van een cultische vereeniging. Van den wilden god een heiland 13). Het wordt tijd, dat wij over Dionusos spreken en zoo ook Apollo nog beter begrijpen. Maar vóór we dat doen, willen wij er nog op wijzen, dat wij naast de Moeder en den Held den Heiland gevonden hebben en dat zijn beteekenis voor het grieksche geestelijk leven in zijn ruimsten zin nauwelijks te overschatten is. Naast de Moeder treedt, aan den aanvang der ontwikkeling, in Griekenland — anders dan in Israel — niet de Vader, maar de Heiland 14). Dat is een gedachte, die ook bij de ontwikkeling van het in zoo sterke mate grieksch beïnvloede christendom niet mag worden uit het oog verloren.

VIERDE HOOFDSTUK.

DIONUSOS. — STORM.

§ 1. *Origines.*

Dionusos is, evenals Apollo, uit het Noorden naar Griekenland gekomen, en wel uit Thracië. Maar dat was niet zijn vaderland. Misschien moeten we dat in Phrygië zoeken, in ieder geval zijn er oostersche trekken in zijn figuur. Dat sluit ook al weer niet uit, dat hij toch hel-leensch is, misschien zelfs wel voorhelleensch. Hij is, ook al weer als Apollo, een complex van verschillende figuren. En de grieksche genius heeft van het complex een eenheid gemaakt.

Hij is allereerst een boom, een paal, Dionu-sos *dendritès*. Wij zien de Maenaden om dien boom, reeds half vermenschelijkt, heendansen (afb. 18). En we zijn en pays de connaissance: de meisjes dansen weer om den boom. Het-zelfde zien wij reeds op oud-kretische monu-menten, waar de heilige boom in plechtigen dans wordt uitgerukt 1). De god is dus een boom-fetisj. Men noemt verschillende boomen: vijg, plataan; maar de gewichtigste is een plant, de klimop. Die slingert zich door alle diony-sische tafereelen op de vazen. De klimop is

niet een attribuut van den god, hij is de klimop, gelijk wij nog zullen zien 2).

Een andere figuur uit het complex is de stiergod. In Argos wordt de „uit een rund geboren” Dionusos met trompetgeschal opgeroepen uit het meer van Lerna. Hij is klaarblijkelijk de levensdrager, de vruchtbaarheidskouros, maar hij heeft nog diergestalte: die van den teelkrachtigen stier. Een offer wordt gebracht aan den doodsgod om hem los te laten: het meer is een uitgang van de onderwereld. Zijn moeder trouwens is, volgens een andere sage, langs denzelfden weg uit de onderwereld gebracht; zij heet Semele (aarde) en haar opstijgen uit het meer van Lerna is een *Anodos* (boven blz. 23) 3). Dionusos zelf brengt haar naar boven, of ook de *Thuiaden*, zijn volgsters. Wij zijn weder geheel in de sfeer der Aarde-Moeder: en wij blijven daarin, in zooverre als de dienst van den god hoofdzakelijk vrouwenzaak is. Gebruikt men in Argos trompetten, in Elis roepen de vrouwen hem met een roephymne (*humnos klètikos*), die behoort tot het oudste grieksche ritueel, dat wij over hebben: „Kom Heros Dionusos, naar den heiligen elischen tempel, naar den tempel met de Chariten, woedende met uw stiervoet. Waardige stier, waardige stier” 4). De god is heiland, hij brengt de Chariten, de schare van levensdraagsters. Telkens weer zullen we hem ontmoeten als heiland en als dier: en beide eigenschappen zullen op een zeer bijzondere wijze worden ontwikkeld in het merkwaardige karakter, dat Dionusos werd.

§ 2. *God van dood en leven.*

Apollo kwam uit het land der Hyperboreërs, het geheimzinnige doodenland. Het kan ook niet anders: het leven van elken Kouros is aan wisseling onderhevig, het verandert met de natuur zelve. Maar op de Apollofiguur valt al heel weinig schaduw, het blijft bij aanduidingen, in historischen tijd niet eens meer verstaan, zooals die van den dienst bij Admètos, den doodsgod. Maar van Apollo's dood wordt nergens gesproken. De schaduw is voorbehouden aan Dionusos. De Paiaan is een stralende overwinningshymne, waarin voor het zware doodsgeluid geen plaats is: de dithyrambe hangt nauw samen met den *thrènos*, het klaaglied, en kent, naast de hoogten, de diepten, vooral de diepten.

In het oeroude elische roeplied wordt de god *heros* genoemd. Een *heros* is een doode in zijn graf. Overal in Griekenland toonde men graven van heroën, zooals men in roomsche kerken reliquieën van heiligen toont. Het zijn menschen geweest van beteekenis, als Agamemnon, Oidipous enz. Maar de grens tusschen menschen en goden is vaag. Ook Zeus, ook Dionusos behooren bij de heroën, wier graf men, resp. op Kreta en te Delphi, toont. Goden en menschen immers zijn, vóór de olympische beweging (hoofdstuk zes) den goden een eeuwig-onbewegelijk leven toedichtte, beiden dragers van het wisselende leven der natuur, beiden kinderen van Moeder Aarde, die ze baart en weer opneemt in haar schoot. Het heroëngraf is dan ook een bron van leven, het brengt vruchtbaarheid: Sophokles'

Oidipous in Kolonos is geheel gebouwd op het verlangen van de Atheners om het graf te bezitten van een dergelijken held. Zoo is ook Dionusos een heros, een gestorven drager van leven: uit het graf, uit den dood komt het rijke aardeleven voort 1).

Maar nog op andere wijze staat de god in verband met het rijk van den dood. Hij heet Nuktèlios, de Nachtelijke, Isodaites, die gelijke deelen geeft, Eubouleus, die van goeden raad, alles namen van den doodengod. Zijn *thiasos*, de stoet van Maenaden, Muzen, enz., waarvan hij de aanvoerder is (evenals Apollo en elke andere heiland, die immers slechts de exponent is van een veelheid van jonge levens), is de zielenstoet, die den doodsgod in wilden stormloop volgt. Dionusos is de Wilde Jager van het germaansche volksgeloof. Een zijner namen, die van het grootste belang is geworden voor de ontwikkeling van het Orphisme, Zagreus, beteekent Wilde Jager. Hij voert de zielen der dooden aan in een razenden dans. Want dood en extase behooren bij elkander, beide zijn intense vormen van leven. Een merkwaardige parallel vinden wij in de zuidduitsche voorstellingen over Perchta (Bertha, Frau Holle), de aanvoerster der ongeborn kinderen (Heimchen) en der dooden in de wilde jacht. Haar volgelingen, de Perchten, razen en woeden met echt dionysische uitgelatenheid. Hun maskerdansen brengen een goed jaar voor het land 2).

Zoo kon Herakleitos, in zijn grimmigheid zich ergerend over de licentieuze vruchtbaarheidsriten van den Dionusoscultos, die begripen en verontschuldigen door een beroep op het doodskarakter van den god: „dezelfde is

Hades als Dionusos, voor wien zij razen en het wijnfeest vieren" 3). De extatische razernij blijkt het middel om het leven „op te wekken”, dat gestorven was.

§ 3. *De Epidemie.*

„Het leven opwekken”, daarom gaat het ook hier telkens weer. Dionusos is de kouros, de mythische levensdrager, die, gelijk Apollo, stamt uit een mythisch land Nysa, nu eens in Thracië, dan weer elders, tot in Aethiopië, gezocht 1). Eenerzijds wordt zijn wezen geheel bepaald door den cirkelgang van dood en leven, buiten alle historische bepaaldheid: in Boeotië zoeken de vrouwen den god, alsof hij was weggegaan, en houden dan weer daarmee op, zeggende, dat hij zijn toevlucht heeft genomen tot de Muzen en zich heeft verborgen 2). De god is, juist als Apollo, afwisselend verre en nabij. Plutarchos verhaalt ons, dat de Hosioi, het orakelcollege te Delphi, een geheim offer brengen in den tempel van Apollo, „wanneer de Thyiaden Liknitès opwekken”. De Thyiaden, de razenden, vormen het gevolg van den god, zij zijn dezelfden als de Maenaden en soms ook als de Muzen, zooals in het boeotisch geval van daareven 3). „Liknitès” is een naam ontleend aan het *liknon*, de wan, ook wel de wieg, of de mand met vruchtbaarheidssymbolen, die in de mysteriën boven het hoofd van den in te wijdene werd gehouden, als symbool van zijn herboorte (zie boven, blz. 51). Dionusos wordt opgewekt, herboren. Hij is dood geweest, onzichtbaar (zijn *aphanismos*), nu „verschijnt” hij weder (zijn epiphanie, blz. 92) 4).

Die „verschijning” van den god is dus de verschijning van het leven zelf. Als dat terugkomt, dan geschieden wonderen, de natuur wordt vervuld van nieuw, goddelijk leven. Verschijnt de god temidden der zijnen bij de orgiën hem gewijd, dan vloeien melk, honig en wijn uit de rots:

De eene (Maenade) slaat de rots met haren
thyrsos,

Waaruit een frissche waterstroom ontspringt:
Een tweede scheurt met haren staf den bodem:
Haar schenkt de god een bron van zoeten wijn.
En die naar blanke melk verlangden, vonden
Die, waar zij woelden met der vingren spits 5).

De aarde schenkt haar jongen god haar ganschen rijkdom, met hem wordt alles nieuw geboren. In dit alles is niets historisch: het is een eeuwig gebeuren.

Maar nu loopen de beide lijnen hier, evenals bij Apollo, dooreen: de ritus, die het eeuwige feit van de vernieuwing der natuur herhaalt: en de historische herinnering aan wat éénmaal geschiedde. Er is een aantal legenden betreffende de aankomst van Dionusos in Griekenland. Het is de vraag of hij werkelijk uit het buitenland kwam: de epiphanie van periodegodheden wordt vaker opgevat als komst uit den vreemde. In ieder geval is ook zijn gestalte niet enkelvoudig, maar opgebouwd uit meerdere, mogelijk ook oostersche elementen. Wat vaststaat, is, dat in voorhomerischen tijd een extatische godsdienst als een wilde golf over Griekenland is geslagen, die eerst brak tot een klaarder stroom door den invloed van

Apollo. Die enthousiaste springvloed is verbonden met den naam Dionusos. Hij kwam uit het Noorden 6). En het merkwaardige is, dat de *sagenhafte* herinneringen aan de receptie van den god dooreengeweven zijn met het ritueel. De „aankomst” is tweezijdig: aankomst van den levensgod uit den dood, aankomst van den vreemdeling, die een nieuwe vroomheid, een gevaarlijke razernij, een laaiende geestdrift brengt. Een voorbeeld: Lukourgos heeft de Minnen van Dionusos (de Maenaden, die hem „opwekken” in het *liknon*) met een ossestok geslagen en den god in zee gedreven 7). Lukourgos is zelf een oude god, het slaan een ritus, die ook elders voorkomt om de vruchtbaarheid der vrouwen te verzekeren 8), het vervolgen van den god een zeer gewone trek in het ritueel van den stervenden en weer opgewekten god. Alles is dus vruchtbaarheidsritus, maar toch klinkt in het mythisch verhaal een herinnering door aan de oppositie tegen den wilden god, die bij vrouwen en kleine luiden zulk een geestdriftigen aanhang vond en door wijze mannen moest worden verafschuwed. Het schema van den „ouden” en „nieuwen” god (hoe de verhouding van Dionusos en Lukourgos ook precies moge zijn geweest), is overgebracht op het schema van den ouden en nieuwen god in historischen zin. Te Mycene heet het, dat Perseus den god in het meer van Lerna heeft geworpen, waaruit het trompetgeschal hem dan weer te voorschijn roept (boven blz. 112). De dochters van Minyas te Orchomenos verzetten zich tegen de besmettelijke razernij, tot plots wijnranken zich slingeren om hare weefgetouwen, melk en honig druppen van het

dak: dan grijpen zij een harer kinderen, verscheuren het en zoeken een toevlucht in de bergen bij de Maenaden 9). Prachtig klaar is hier de reflex van historisch gebeuren: de epidemie van wilde godvervuldheid, die zich van de vrouwen meester maakt; alleen de Minyaden weerstaan, maar haar onderbewuste is geraakt en plotseling breekt de waanzin des te heftiger en schrikwekkender uit. Toch is het verhaal ook weer niet anders dan een getrouwe schildering van het dionysisch ritueel, het razen op de bergen en het verscheuren van het slachtoffer. Ikarios (Attika) ontvangt Dionusos vriendelijk, maar wordt door de boeren, die zich door den wijn, dien de god aan zijn aanhanger schonk, vergiftigd wanen, doodgeknuppeld en begraven onder een boom. Reflex van de goede ontvangst, die de god, naast allen tegenstand, vond; maar tevens de ritus van den vegetatiedaemon, die aan het einde van zijn heerschappij wordt gedood. Aktaion, te Korinthe, wordt door een Maenade bemind en met geweld uit zijn huis gesleept, in stukken gereten: een novelle over de contagieuze razernij der zesde eeuw en de excessen, waartoe zij leidde — maar tevens het ritueel van den door de Maenaden verscheurden god 10). Boven allen twijfel staat vast, dat deze en soortgelijke sagen ons een echo doen hooren van rumoer, dat eenmaal werkelijk weerklonken heeft: zij brengen ons trouwens naar alle centra der oudste grieksche cultuur: Orchomenos, Mycene, Sparta, Thy-rins, Aetolië, Attika, Thebe, Korinthe 11). Maar even vast staat, dat zij riten weergeven, die ouder zijn, dan de sagen zelf. Het historische is periodiek, het periodieke historisch gemaakt.

Wij kunnen van die verschuiving iets verstaan, wanneer wij onze eigen gevoelens beschouwen bij een herdenking van een mensch of een zaak, die onze levendige sympathie hebben bezeten. Wij doorleven dan de desbetreffende voorval-
len opnieuw. Het historie gewordene krijgt zoo een zekere periodiciteit, alsof het zich liet herhalen. En omgekeerd: denken wij ons in, hoe de dichter, ook die dichter, die in ons leeft, de lente begroet. Voor hem is de epiphanie van de lente geen geval van een zich altijd herhalend proces, dat zich niet onderscheidt van de komende of de voorbijgegene lente: de dichter begroet de lente, als kwam zij nu en nooit weer, als ware haar schoone gedaante iets geheel nieuws, als ware haar verschijning op deze wereld een onverdiende genade. Zoo begripen wij eenigermate, hoe het historische en het periodische zich lieten vereenigen. Het mooiste en leerzaamste voorbeeld bespraken wij nog niet: het is dat van Pentheus, den Smartenman.

§ 4. *De verscheurde god.*

In verschillende streken van Europa wordt in de maand December het winterkoninkje, late plaatsvervanger van een echten koning, ge-
jaagd, gedood en op een paal van huis tot huis gedragen. Zijn veeren worden zorgvuldig bewaard en zijn een voorbehoedmiddel, vooral tegen schipbreuk. Op het eiland Man zong men een jachtlied:

We hunted the Wren for Robin the Bobbin,
We hunted the Wren for Jack of the Can,
We hunted the Wren for Robin the Bobbin,
We hunted the Wren for every one,

en begroef den koning met plechtigen lijkzang.

Er is een tijd geweest, dat de vernieuwing van het leven meebracht, dat de „koning”, de levensdrager der gemeenschap, na afloop eener vaste periode werd gedood: uit zijn dood ontbloede der gemeenschap nieuw leven. Sir James Frazer heeft met overstelpend materiaal dezen oorsprong van de voorstelling van den lijdenden god uit den levensdrager, die sterven moet, overtuigend aangetoond 1). Hier ligt ook de kern van de Dionusosreligie: de verscheurde god, die in zijn dood leven brengt.

Het is alweer Euripides, die ons in zijn *Bakchai* het meeste leert zoowel omtrent den oorsprong, als aangaande de psychologie van den Dionusosdienst. De *Bakchai* geven in dramatischen vorm een der talrijke invoerings-sagen weer, die wij zooeven bespraken. *Pentheus*, koning van *Thebe*, weert met diepen weerzin en felle minachting den razenden dienst van den indringer. Hij vindt verzet bij de vrouwen, waaronder zijn eigen moeder, *Agave*, en bij den kleinen man. Ook bij den ouden *Kadmos*, en den ziener *Teiresias*, die de partij van den god nemen. De razernij grijpt om zich: de vrouwen verlaten de stad en viëren in de bergen de orgiën van den god, die zelf ze aanvoert. Het *Euoi* der *Maenaden* klinkt rauw door het gansche drama. Maar *Pentheus*, de koning, blijft standvastig in zijn onbewogen *sophrosunè*: dan bestrijdt de god hem met list en weet hem over te halen om in vrouwenge-waad de razernij der vrouwen te gaan bespieden. Hij wordt ontdekt, wanneer hij op een boom zit. De grenzenlooze woede der *Bakchanten* rukt den hoogen denneboom om, en

Pentheus wordt in stukken gereten door de bezetenen, voor allen door zijn eigen moeder. Zij zien in hem een offer, een wild dier. Met het hoofd van haar zoon hoog op den thyrsos rent Agaue in triomf naar de stad terug. Boven de poort van het paleis zal de trofee worden vastgenageld. Dan komt Kadmos en opent de oogen van de verblinde.

Dit drama van religieuze waanzin en harts-tocht, dat in zijn gruwelijkheid bijna te veel is voor den beschouwer, is geen vrucht van Euripides' fantasie. Bather heeft in een scherpzinnig artikel aangetoond, hoe het oeroude drama van den stervenden god het stramien vormt waarop 's dichters drama is geborduurd. Pentheus, de „Smartenman", is zelf de god, de oude nl. die sterven gaat en vervolgd wordt door den jongen heerscher, Dionusos. Onder gelach wordt hij in vrouwenkleeren door de straten van Thebe geleid, zooals dat met den stervenden koning of zijn plaatsvervanger in al de voorbeelden bij Frazer geschiedt. Hij wordt als een stuk wild door de vrouwen gejaagd, bijna gesteenigd, ten slotte geslacht als een offer. Zijn hoofd zal men boven de poort van het paleis hangen, zooals men ook deed met den kop van het Octoberpaard te Rome, dat vruchtbaarheid moest verschaffen. Agaue, de ongelukkige moeder, is de vermenschelijking van de vrouwelijke gestalte uit het oeroude drama: de Meikoningin, de gelukkige gezellin van den heerscher der nieuwe periode. Pentheus is uitgedreven, Dionusos wedergebracht 2). Zelfs de indeeling van het oude, heilige spel 3) kunnen wij nog in Euripides' werk herkennen: de optocht met het slachtoffer, dat bespot

wordt; het *penthos*, lijden en dood van den held; dan de *thrènos*, de treurzang over den gestorvene, en ten slotte de epiphanie van den jongen god.

Dit alles betreft nog het drama van den stervenden god in het algemeen. In den dionysischen ritus draagt dit echter een bijzonder karakter: het orgiastische. Wij behoeven daarbij niet aan losbandigheid te denken (in de Bakchai wordt die nadrukkelijk ontkend!), maar wel aan hoogste spanning van het zieleleven, aan stormachtige razernij. In den winternacht (de tijd van den stervenden god is de winter) trekken de vrouwen, de matronen en eerbare maagden, naar de bergen. Bij fakkellicht en opwindende muziek wordt daar gedanst, tot de hoogste razernij is bereikt: dan wordt een dier, een reebok of rundkalf (maar in de sage is het een kind — de Minyaden! — of een man — Pentheus!) verscheurd en gegeten. Deze Omophagie of Kreanomie is het middelpunt van de dionysische orgie 4). Het offer is de incarnatie van den god, wiens leden, over de razenden verdeeld, hen zullen vervullen met goddelijk leven, hen tot enthousiasten maken in den meest letterlijken zin. De Omophagie is een sacrament 5): men eet den god om te komen tot de meest volledige vereeniging met hem. Duidelijk is dit nog in het bericht van Plutarchos, dat de Maenaden zich werpen op den Klimop, vermoedelijk een Eiresione-achtig embleem, dat den god verbeeldt: zij scheuren de plant met de handen uiteen en verslinden haar.

Mensch-, dier- of plantvormig, het goddelijk leven moet worden veroverd en de epidemische

waanzen verslindt het. Wij zijn hier wel heel ver van de olympische rust en het classieke ideaal; heel ver ook van de deugd der *Sophrosunè*. In den historischen tijd zijn de Maenaden reeds mythisch. Apollo heeft ze getemd en van de razende Thyiaden religieuze vrouwenvereenigingen gemaakt. Maar de echo van het nachtelijk rumoer is blijven doorklinken en de heilige razernij heeft den Griek niet slechts meegesleept en afgestooten, maar ook bezielde. De riten schijnen zich hier en daar lang te hebben gehandhaafd; het moderne Griekenland kent ze nog 6).

§ 5. *Dionusos te Delphi.*

Het schema oude-nieuwe-god schijnt ook op de verhouding van Apollo en Dionusos te zijn toegepast. Apollo, klaarblijkelijk de indringer te Delphi, vond daar, gelijk wij zagen, de Aarde-moeder en haar slang. Dionusos hoort bij de laatste. Zijn naam is vermoedelijk te Delphi even jong als die van Apollo; maar hij werd er de „oude” god, de winterdaemon; elders, in Elis, ontmoetten wij hem als lente-god: hij is de kouros, of liever, zijn naam werd de verzamelnaam voor een geheele reeks locale kouroi, waarvan één de „oude god” van Delphi moet zijn geweest. In den voorgevel van den tempel te Delphi stonden de Muzen met Apollo afgebeeld, in den achtergevel de Thyiaden met Dionusos: men heeft blijkbaar een soort parallelisme gevoeld. Bij de laatste groep hoorde nog de ondergaande Helios, d. w. z. Dionusos heeft de helft van het leven, die in de schaduw van den dood ligt 1). Hij beheerscht het winterlijke derde deel van het delphisch

jaar, dan klinkt de dithyrambos, de andere twee derden hooren den Paiaan en dienen Apollo. De nachtelijke feesten zijn aan beide godheden gewijd: „de Thyiaden razen voor Apollo èn Dionusos” 2). De Hosioi, de orakel-exegeten van Apollo, brengen „een geheim offer in Apollo’s tempel wanneer de Thyiaden Liknitès (Dionusos) opwekken” 3). Wanneer nu ook de uitdrukkelijke constateering in de bronnen laat is, dat Dionusos de eerste te Delphi was, hier blijkt wel duidelijk, dat hij in ieder geval het karakter droeg van den „ouden god”, die was gestorven en moest worden opgewekt, en ook, dat Apollo en Dionusos elkander aanvullen, bij elkaar behooren 4). Dat klopt met het lichtende, van den dood afkeerige karakter van Apollo, een heiland, die den dood niet kent. De sage van de dienstbaarheid van den god bij Admètos, den doodsgod, is niet meer dan een Ansatz: Apollo leeft en overwint, Dionusos sterft en wordt opgewekt. De verhouding is dus precies omgekeerd als in het geval Dionusos-Pentheus. Naast een Dionusos-graf te Thebe kent dan ook de Oudheid er een te Delphi, al schijnt de opvatting, dat dit graf de Omphalos was en de god dus vereenzelvigd met den Python, ongegrond 5). Zoo kon reeds in de Oudheid de opvatting ontstaan, dat de beide goden slechts twee zijden voorstellen van het ééne leven, de dag- en de nachtzijde. Macrobius spreekt ervan en haalt Aischylos als getuige aan: „die van den klimop (Dionusos) is Apollo en de bakchische is de profeet (Apollo)” 6).

Zoo is de eendracht van de beide groote heilandsfiguren hoogst waarschijnlijk niet, ge-

lijk Farnell wil, het product van de diplomatie der delphische priesterschap, maar van een diepere verwantschap. Wel heeft de priesterschap ongetwijfeld den dionysischen springvloed in kalmer bedding geleid en excessen voorkomen door een verstandige propaganda, met het gezag van het orakel omkleed: maar diep onder dat alles ligt de vreedzame strijd van winter en zomer, dood en leven 7). Zoo zien wij het tafereel van de verzoening tusschen Dionusos en Apollo, terugkeerend van de Hyperbo-reërs (afb. 19).

En ook naar den geestelijken inhoud zijn de beide goden elkanders complement meer dan elkanders tegenstelling. De apollinische windstilte en de dionysische storm, de gelijkmatige beheersching en de bandelooze razernij, de *Sophrosunè* en de grenzenlooze *Hubris*, die het goddelijke zoekt, — zij hooren bij elkaar in die rijke en paradoxale structuur, die wij den griekschen geest noemden.

§ 6. *Storm.*

De wijn, secundair in het Dionusoscomplex, heeft er niettemin een functie, die van stimulans. Oorspronkelijk — nog bij Homeros — buiten eenig verband met den god, wordt de wijn een middel om den goddelijken roes, de extase op te wekken. De mystiek 1) heeft in den loop van haar rijke geschiedenis telkens weer toxica noodig gehad om te komen tot den zoeten zwijmel, waarin de grenzen van het Ik ruim worden als die van een wijd landschap. Het bloed, de opium, de wijn, zij allen spelen hun rol in de geschiedenis van den mensch, die de vereeniging zoekt met God. Die moet

het menschelijke achter zich laten: het goddelijk leven wordt eerst bereikt, waar alle mensche-lijkheid is opgegeven. Het dier staat den enthousiast nader dan de mensch. Zoo hebben wij het dierlijke in de dionysische orgiën te verstaan: oude beleving van de superioriteit en het mysterieuze van het dier komt samen met het heftig verlangen naar het andere-dan-de-mensch-is. Een storm van wilden hartstocht vaagt de Maenade uit de menschenwereld in het dierlijke:

En menige Maenade hield in de armen
Een reekalf of een welp van wilde wolven,
En voedde het met haar blanke melk, haar
[borsten
Gespannen, daar haar zuigeling ze thuis liet,

zoo bericht de bode in de Bakchai over de vrouwen, die razen in de bergen 2). Het dier, in stukken gereten, is de god, wiens innigste gemeenschap men zoekt. Men *wordt* god, door het sacrament van de Omophagie. Men laat den storm toe in de bedompte kameren van zijn leven: alles wordt leeg geveegd, zoodat het vol kan worden van God: „O zalig, wie, in vrede met God, kennend de wijdingen, zijn leven heiligt, zijn ziel in roes brengt, bakchisch razend in de bergen met heilige reinigingen” 3). De storm veegt schoon, het stof en de slakken der ziel verdwijnen en reine godsgemeenschap blijft over. Wij zijn zeer verre van Apollo's windstilte. Wij zijn toch niet verre van den griekschen geest, althans niet van Plato: de *Mania*, de razernij, zegt Sokrates in een beroemde passage van den Phaidros, is niet zonder meer iets verkeerd; zij brengt ons het

waardevolste onder onze goederen: namelijk die razernij, die ons als geschenk van God wordt gegeven. Zonder haar is de profetie van Delphi niet denkbaar, evenmin de reinigingen en inwijdingen, die den mensch van lijden verlossen. En — dit wel het allerbelangrijkste — de kunst is niet zonder den heiligen waanzin: „de derde vorm van razernij is die van de Muzen komt: wanneer die een teedere en ongerepte ziel aangrijpt, wekt zij die op en brengt haar in bakchische extase, zoodat liederen ontstaan en andere vormen van dichtkunst, waarin de duizend daden der ouden verheerlijkt worden en de laatgeborenen opvoeden: wie echter zonder den waanzin der Muzen de deuren der dichtkunst nadert, zich verbeeldend, dat zijn techniek van hem een bekwaam dichter zal maken, die blijft een kruk en zijn verstandige kunst wordt verduisterd door die der razenden”. De psychologie van den dichter kon niet treffender worden beschreven. Maar zij is tevens de psychologie van den extaticus die de *sophrosunè* (het woord gebruikt van de dichtkunst van den kruk!) haat, en voor de meest ontzaglijke hoogten niet terugschrikt, zoo min als voor de laagten. En Sophokles weet ook van deze razernij:

Eroos, onverwinbaar in den strijd,
Eroos, die neervalt op uw buit,
Die vernacht op de zachte
Wangen der jonkvrouw,
Die schrijdt over de zee en de groenende landen:
U ontkomt geen onsterflijke god
Noch een mensch van een dag: en wien gij
gegrepen hebt, die raast 5).

Profetie, inwijdingen, dichtkunst en liefde — zij hebben de razernij tot voorwaarde, die het alledaagsche, gebonden leven achter zich laat, de toppen der bergen zoekt en de opwindende eenzaamheid Gods.

Niet de apollinische lier begeleidt de dansen der Maenaden: de phrygische fluit klinkt met schellen toon „en maakt de zielen vol van God” 6): de muziek is echter niet de hoofdzak, het rythme zelf, de dans, brengt de extase. De dans hoort, evenals de toxica, bij de mystiek: de razende, wervelende beweging, het zwaar kloppend rythme, de stormachtigheid en de overgave van den dans maakten hem tot de uitdrukking van het religieuze bij uitnemendheid: vóór de mensch bad, danste hij, vóór hij mediteerde, danste hij 7). En vooral de extatisch-mystische religie kan niet zonder den dans. Wij zien op de vazen de Maenaden en Dionusos dansen (afb. 20, 21 en 22), wij hooren in het woeste koorlied der Bakchai nog het rythme van den goddelijken dans: iets van den oerhartstocht, van den primitieven dorst naar wijder, goddelijk leven, naar vergetelheid en schoonen droom komt uit teekening en lied nog tot ons.

De bakchische extase is de voorwaarde voor de schepping van schoonheid, zeide Plato. Dat bleek ook historisch juist. Niet alleen de dans, de muziek vonden in den dionysischen roes een machtigen stimulans (gelijk zij het omgekeerd voor den cultus van den god waren geweest); maar een der grootste scheppingen van de menschheid komt onmiddellijk voort uit den dienst van Dionusos: de grieksche tragedie. Wij weten, hoe Dionusos slechts één

van velen is: zijn thiasos is er vóór hem, hij is de kouros, de eerste onder de zijnen, juist als de Kora. Wij zagen hem op de vazen als den voordanser der Muzen-Maenaden 8). Uit den wisseldans en -zang tusschen voordanser en volgelingen (de rei) ontstaat het drama. Dat is niet slechts in Griekenland, maar ook elders zoo 9). Nu kan tweeërlei ontwikkeling plaats vinden: of, de voorzanger blijft alleen over en zingt zijn eigen lied: zoo ontstaan de lyriek, het heldenlied en het door den Rhapsode geciteerde heldenepos 10). Of, de rei verliest langzamerhand in beteekenis, terwijl haar tegenbeweging op de beweging van den voorzanger (-danser) wordt overgenomen door andere leden van de rei; zoo ontstaat het drama. Beweging en tegenbeweging, dat is dramatiek, reeds in den dans; de tegenbeweging wordt sterker geaccentueerd, doordat het koor (oorspronkelijk de rei, de *thiasos* enz.) vervangen wordt door andere tooneelspelers. Dit zien wij in Griekenland gebeuren: het tragische koor is allerm minst, gelijk het classicisme wilde, de „ideale toeschouwer” van de handeling, het is zelf de handelende persoon: de oudste tragedie behandelt de lotgevallen van Milete, niet van een persoon en nog de titels van Aischylos wijzen op een oorspronkelijk collectieve handeling: Perzen, Smeekelingen. Aischylos was het echter ook, die de rol van het koor beperkte en twee tooneelspelers liet optreden, de dialoog wordt nu de hoofdzaak 11). Zoo komt het, dat het koor vaak min of meer voor spek en boonen bij de handeling staat, de gruwelijkste moorden laat passeeren zonder in te grijpen, en zich met belangstelling laat

vertellen, wat het reeds lang moest weten 12). Eenmaal hoofd- en eenige persoon werd het steeds meer overbodig, een aanleiding nog slechts tot het losmaken van 's dichters lyrische gave. En natuurlijk danste het koor in de tragedie: de Orchestra, waar de handeling plaats heeft, is immers niet anders dan de „dansplaats”, oorsprong van het drama en zijn middelpunt gebleven 13). De tooneelspeler is dus de voordanser, d. w. z. de god. Dat mag vreemd lijken, het wordt begrijpelijk, wanneer wij bedenken, dat het oudste drama het seizoendrama was, de held de levensdrager. Er is dan slechts ééne peripetie: het ethos van leven en dood vult de gansche dramatische spanning. De tragici — dat is hun groote daad — hebben den ganschen rijkdom van de heldensage over de simpele beweging van het drama uitgestort 14), de lotgevallen der tragische helden zijn nu de bijzondere gevallen, de exemplaren geworden van het groote levensdrama 15). Maar nog Aristoteles weet heel goed, hoe er drie momenten in de tragedie zijn: de peripetie, de omslag, de *anagnorisis*, de erkenning van ramp of geluk en het *pathos*, het lijden 16). Dat vonden wij alles reeds in het sacrale drama (zie boven blz. 121). De god zelf met zijn *thiasos* is de held van het drama: de spelers zijn goden, gelijk de priesteressen van Athene-beer beren (boven blz. 37). En die „goden” zijn vermoedelijk ook dieren geweest; tenminste *tragoidia* beteekent boksang, en, al is hier alles nog geenszins helder, zeker is toch wel, dat de weidsche schatkamers van wijsheid en diep gevoel, die wij de attische tragedie noemen, gebouwd zijn rond de boerenhut, voor welke men den

primitieven dans uitvoerde: in beweging en tegenbeweging het drama compleet 17). De tragedie blééf het spel van Dionusos, uiterlijk en innerlijk. Zijn oude beeld wordt te Athene uit zijn tempel naar het theater gedragen, waar het de theatrale en muzikale wedkampen bijwoont. Zijn kunst kwam uit het volk op en werd door de tyrannen beschermd, in tegenstelling tot het ridderlijk epos, dat de legitieme vorsten verheerlijkt 18). Dionysisch is de heele idee van de peripetie, den omslag, die van diepte tot hoogte of omgekeerd brengt. Dionysisch de uitwerking van het drama, een „reiniging” naar Aristoteles, wel te verstaan als de weldadige stilte na den storm, „a relief of pent-up passion” 19). Dionysisch is de taak van den tooneelspeler, die de grenzen van zijn leven uitzet en uit het eigene in het vreemde vlucht 20). Dionysisch tenslotte, dat de diepe gedachten, de donkerste diepten en de stralendste hoogten te vinden zijn niet in het epos, in Homeros, maar in de attische tragedie 21).

§ 7. *Het dionysische Ethos.*

Nietzsche sprak van een „Meeresstille der Seele”, bedoelend de sereniteit, die de god van Delphi schenkt, de „vreedzame, wetverdragende stemming”, die wij bij Pindaros vonden. *Sophrosunè*, het onvertaalbare begrip, heeft dezen verheven kant. Het wordt ook nuchterder gevoeld, in den geest van het delphische *Mèden agan*, niets te veel. En ook dit kan men weer verstaan als een hogere soort tact, een innerlijke zelfbeheersching, èn in den toon van het „surtout pas de zèle” 1). Zoo heeft de dionysische beweging het ongetwijfeld op-

gevat. *Sophrosunè* is denkbaar als gevolg van het dionysisch ethos, maar dan alleen voor den kleinen burgerman, die, gelijk de bode in de Bakchai, uit de vreeselijke geschiedenis, die hij vertellen moet, voorzichtigheid leert; in de mooi-ironische vertaling van Wilamowitz:

Bescheidenheit,
Ehrfurcht vor allem, was die Götter angeht,
ist höchste Pflicht. Ich glaub', es tut der Mensch
zugleich am klügsten, wenn er danach handelt 2).

Trouwens, de in dit opzicht zeer dionysische Euripides legt de *sophrosunè*-wijsheid telkens in den mond van philisters 3). Tegenover de verheven of nuchtere zelfbeheersching van Apollo stelt Dionusos de *Hubris*, den losgelaten overmoed; het *hubrisma Bakchoon*, de overmoed der Bakchen, is hun eigenlijke misdaad, die nuchtere mensen, als den Pentheus der tragedie, ergert. 4) En ook de *Hubris*, evenals de *Sophrosunè*, kan meer of minder verheven ethos zijn: uitgelatenheid, schoon nimmer onzedelijkheid, maar ook: extatische zelfvergetelheid en hemelstormend godsverlangen 5). Wie het aardsche achter zich laat in den roes der vereeniging met God, die moet durven. De kunstenaar is zulk een overmoedige: de bakchische mysticus, die, naar een merkwaardig bericht, niet zingt, gelijk de Apollodienaar: de opwinding is daarvoor te hevig 6). Maar ook de groote wijsgeer, wanneer de begrippen hem in den steek laten en hij de heilige verrukking over zich voelt komen, is zulk een overmoedige: de *Mania* bij Plato is de huivering, die de mensch voelt, wanneer hij iets

schoons ziet en zich de eeuwige dingen herinnert, ze herkent. Dan groeien de vleugels der ziel 7).

Ten slotte leidt de dionysische *Hubris* tot het geloof in onsterfelijkheid. Het is de vraag of de constructie van Rohde, die de thracische origine van den god met het onsterfelijkheids-geloof in verband brengt (de Thraciërs kenden deze gedachten), houdbaar is 8), maar begrijpen laat zich, hoe de elevatie der ziel, in den roes beleefd als een ander, goddelijk zijn, kon leiden tot de voorstelling van een eeuwigen roes, een eindelooze goddelijke heerlijkheid. Klaar is ook, dat voor den Griek der *Sophrosunè* de onsterfelijkheid de goddelijkheid moest impliceeren en het streven daarnaar dus zondig, *Hubris*, zijn 9). Zoo vinden wij, hoe eenerzijds bescheidenheid en ootmoed de grootste deugden zijn voor den griekschen geest, anderzijds het hartstochtelijk begeeren van het goddelijke zelf. Het laatste vond een machtige uiting in het Orphisme. Is er hoop, dan schittert die door de schaduw van den dood heen:

Wie weet of niet het leven sterven is,
En 't sterven ginds een leven heeten mag?

zingt Euripides 10), en dezelfde laat zijn koor zingen van een machtig verlangen naar een andere, betere wereld, naar den godentuin en de appels des eeuwigen levens, dat weinig grieksch aandoet, eer doet denken aan de Psalmen, en dat toch sterk verankerd is in den griekschen geest (Wilamowitz' vertaling is zoo mooi, dat het jammer ware er een eigene voor in de plaats te zetten):

O wär' ich von hinnen,
O dass mich die Schatten
der Wolken umfingen,
ein Gott mich befiedert
den Scharen der Vögel
des Himmels gesellte!

Dann schwäng' ich mich über die wogende
Salzflut

zu Adria's Küsten, Eridanos' Strudel,
wo Helios' Töchter um Phaeton klagen:
es rinnen die Thränen der Mädchen zum Meere,
gerinnen zu gleissendem Bernstein.

Zum Garten der Götter
der Flug mir gelänge,
wo menschlichen Schiffern
der Alte der Tiefe
zu fahren verwehrt,
wo Atlas die Grenzen des Himmels behütet,
und Hesperos' Töchter die güldenen Aepfel,
Da steht der Palast, wo der König der Götter
die Hochzeit begangen, da sprudelt der Nektar,
da spendet die Erde, die ew'ge, den Göttern
die Speise des seligen Lebens 11).

Zoo is Moeder Aarde ook hier weer de
laatste en het dionysisch verworven leven ten
slotte uit haar.

VIJFDE HOOFDSTUK.

ORPHEUS. DE WEG NAAR HET HEIL 1).

§ 1. *Che faro senza Euridice.*

De onvolprezen melodie, die ons, wanneer de naam van den thracischen zanger wordt genoemd, als vanzelf door het hoofd speelt . . . wanneer niet de lichtere Muze ons boeit met Orphée aux Enfers. De laatste zou godsdiensthistorisch grooter recht kunnen doen gelden. Want Orpheus ging naar de onderwereld vóór van eenig verband met Eurydice sprake was. Het prachtige relief van den zanger met de voor zoo kort wedergevonden vrouw en Hermes, den doodenleidsman, geeft geen origineele mythe weer (afb. 23). Eurydice is een onderwereldsche koningin (de „weithin Herrschende“, verg. blz. 71), die aanvankelijk niet met den zanger te maken heeft. Het afgebeelde relief en een plaats in Euripides' *Alkestis* zijn de eerste aanduidingen van de pathetische sage, zooals wij die kennen: Orpheus was er reeds veel vroeger 2). En naar de onderwereld ging hij zonder zijn aandoenlijke zending.

Hij is namelijk een seizoengod van hetzelfde type, dat wij nu genoegzaam kennen. In een verloren stuk van Aischylos, de *Bassariden*, is

hij een tegenstander van den indringer Dionusos en wordt tot straf verscheurd. Dit schema kennen wij. Het is hetzelfde van Dionusos-Pentheus: de god en zijn tegenstander, die eigenlijk de oude jaargod is, die geofferd, verscheurd wordt 3). De *sparagmos*, de verscheuring van den zanger, heeft in een andere lezing der sage door de Maenaden plaats. Blijkbaar is Orpheus ook in de bekende oppositie tegen Dionusos getreden 4). Maar daarnaast komt de dood van Orpheus voor, geheel los van den god van den roes, vooral op de vazen: daar zijn het de thracische vrouwen, die hem slachten, en dat het geen barbaarsche moord is, maar een ritus, geheel in den geest van den dionysischen, bewijst de wonderschoone teekening, waar de thracische vrouw naar den schoonen jongeling bekoord luistert, vóór zij hem doodt (afb. 24 en 25).

Zoo is Orpheus' tocht naar de onderwereld niet anders dan uitdrukking van zijn wezen, waarin, als in dat van Dionusos, Pentheus, Lukourgos, de dood is begrepen 5). Vermoedelijk is het ook deze afdaling in de geheimenissen van den Hades geweest, die den band vormde tusschen de mythische gestalte van den zanger en de leer van het Orphisme. Want, ook al speelt de eigenlijke Orpheussage in die leer geen rol, en al heeft men als autoriteit voor de leer wel in de eerste plaats gezocht naar een beroemden naam 6), toch moet er eenige begrijpelijke relatie zijn tusschen den zanger en de leer, die naar hem heet. Wij vinden die in beider betrekking tot de andere wereld, terwijl de overeenkomst tusschen het lot van Orpheus en dat van den eveneens verscheurden god der orphische geheimen zeker tot de combinatie heeft meegewerkt. Daarom heeft

Kern gelijk, dat men het Orphisme niet mag bespreken — zooals dat vóór hem geregeld geschiedde — zonder te beginnen met Orpheus 7). Maar aan den anderen kant: de god van het Orphisme is Orpheus nimmer geweest. Een gelukkiger Kourosfiguur heeft alle eer aan zich getrokken. De god van het Orphisme is Dionusos-Zagreus.

§ 2. *Zagreus.*

Het in stukken gereten dier (mensch, god) van de dionysische orgiën is ook het voorwerp van die van Orpheus. Maar de hartstochtelijke practijk is tot een leer geworden, het wreede feit tot een diepzinnige mythe. Het is die van Zagreus. De Kretenzers vieren een gedachtenisfeest ter eere van Dionusos, waarbij zij alles doen wat deze deed en leed, toen hij als knaap werd gedood. Daartoe verscheuren zij een levenden stier 1). De herinnering aan den verscheurden stiergod is duidelijk, maar er is een nieuw element: de god is kind. Als zoodanig draagt hij gewoonlijk den naam: Zagreus. Die naam is weer veelzeggend: de groote jager, een bijnaam van Hades. Het „gehoornde kind” (toespeling op den oerouden stiervorm) is geboren uit Zeus en Persephone, de heerscheres van het doodenrijk. Het is minstens even nauw met Zeus als met Dionusos verbonden, en oorspronkelijk wel een zelfstandige *kouros*, hoewel de identificatie met Dionusos steeds meer vanzelfsprekend wordt 2). Zeus geeft hem de wereldheerschappij, maar de naijverige Hera (ook hier weder in stereotyp-eentonige actie!) stuurt de Titanen op hem af, die hem, als hij in een spiegel, hun noodlottig geschenk, zichzelf beziet, overvallen. Hij tracht in

verschillende gestalten te ontkomen, maar wordt tenslotte als stier verscheurd en door de vijanden van Zeus verslonden. Het hart, door Athene gered, eet Zeus op; daaruit wordt een nieuwe Dionusos geboren, de zoon van Zeus en Semele 3).

Het merkwaardigst in deze mythe — de heilsgeschiedenis van het Orphisme — is de rol der Titanen. Wij vonden in alle gevallen tot nu toe (Dionusos, Pentheus, Lukourgos enz.) den ritus primair aan de mythe, en dienovereenkomstig hen, die den god dooden, niet als zijn vijanden, maar als zijn vereerders, die den smartelijken ritus van leven en dood voltrekken. Dat het met de Titanen niet in orde is, wist reeds Pausanias. Hun aandeel in de mythe is een gevolg van orphische kunstbewerking, met de Gigantomachie heeft de Zagreusgeschiedenis niets te maken. Onomakritos, de groote orphische compiler (zie beneden blz. 141) heeft ze eerst met Dionusos in verband gebracht 4). Maar hoe kòn hij dat doen? Ook hier moeten wij de begrijpelijke relatie zoeken. Die is gevonden: de vereerders van Dionusos waren gewoon zich in te smeren met gips: dat heet in het grieksch *tītanos*; de verwarring van de onbegrepen „gipsmannen” of „witte mannen” met de overbekende Titānen ligt voor de hand. Zoo kon de secundaire trek in de mythe ontstaan, volgens welke de moordenaars van Zagreus zich hadden vermomd door bestrijking met gips 5). Nu is het insmeren van het lichaam met roode of witte stof een gewoonte, die wij bij vele primitieve volkeren vinden, ter gelegenheid van feesten, inwijdingen in geheime genootschappen enz. 6). De bedoeling daarbij is dezelfde, die al deze gebruiken beheerscht: gelijk te

worden aan hoogere wezens, in het bijzonder aan de dooden. Dionusos-Zagreus is de doode bij uitnemendheid, zijn *thiasos*, die hem verscheurt, is de wilde jacht van den Grooten Jager, de stoet der dooden. Het olympisch schema: de jaloezie van Hera en de strijd tusschen Olympiërs en Giganten-Titanen moeten wij geheel vergeten om achter de bizarre mythe een oeroud ritueel te ontdekken.

De Orphici zelf hebben dit oeroude op eigen wijze uitgelegd. De geschiedenis van Zagreus is heilsgeschiedenis, een samentrekking van de geschiedenis der gansche menschheid in één punt. De heele orphische anthropologie en soteriologie is naar aanleiding van een vergissing in de wereld gekomen! Zagreus wordt tot het oerbeginsel van goddelijk leven, den praeexistenten god, die zorgeloos in den paradijstoestand der wereld speelt, tot het booze beginsel, de Titanenmacht, hem komt belagen. Het diepzinnige woord van Herakleitos, „de tijd is een spelende knaap, de damsteen verzettend: het rijk van een knaap” 7), verstaan wij orphisch. Het spelende godenkind wordt gedood door de ruwe macht. De Titanen verslinden het kind, door Zeus worden ze neergebliksemd; uit hun asch ontstaan de menschen. En daarom draagt elk mensch twee strijdige elementen in zich: het goddelijke, dionysische, afkomstig van het goddelijk oerleven, en het zondige, titanische. Daarom is de mensch zondig. En zijn zonde is niet een individueel zich misgaan, maar een erfdeel, een cosmische macht: erfzonde.

Zoo ontstond uit een oeroud ritueel een diepzinnige leer aangaande den cosmos en den mensch. Maar bovenal de practisch-religieuze

vraag: hoe aan de zonde te ontkomen, die in ons bloed gegeven is, de erfzonde, den vloek van de misdaad der Titanen, „waar is de weg tot het heil?”

§ 3. *Wondermannen en godmenschen. Secten.*

In de zesde eeuw voor Christus is vermoedelijk een tweede dionysische opwekking door de grieksche landen gegaan. De officieele cultus heeft dien niet meer, gelijk te voren, kunnen assimileeren: het Orphisme bleef een secte 1). Het brandpunt der nieuwe beweging was Attica, vandaar ging zij door de gansche grieksche wereld 2). Peisistratos is de groote beschermer der secte geweest. Dat is niet toevallig. De adel dacht homerisch-olympisch; Dionusos vond zijn aanhangers onder den kleinen man. De tyran, die zich niet kan beroepen op legitimiteit, niet gesteund wordt door de in het epos bezongen roemrijke daden der vaderen, begunstigt den volksgodsdienst.

De wijze waarop hij dit doet, bewijst reeds dadelijk, dat het Orphisme iets bizonders is in de geschiedenis der grieksche religie: de staat handhaafde de oude riten, de dichters maakten zich meester van de onder het volk omgaande sagen; maar de tyran moet een leer, een heilsleer doen uitwerken. Dat is theologisch-literaire arbeid. Er wordt iets gemaakt, meer dan geboren, al mogen we niet voorbijzien, dat het gemaakte aansloot op den volksgodsdienst en dat de „makers” klaarblijkelijk de religieuze behoeften met scherp psychologisch inzicht hebben gevat 3). Peisistratos nu liet door een commissie den Homeros-text nazien. Bij die gelegenheid zijn daarin verschillende interpolaties opgenomen, die orphi-

sche origine verraden, o. a. de beroemde beschrijving van de onderwereld in het elfde boek der Odyssee (zie beneden). De voornaamste man in de commissie is een zekere Onomakritos geweest, van wien we weten, dat hij, onder Hipparchos, verbannen is wegens vervalsching in den text van Musaïos: een dier handige combinatoren, die in tijden van religieuze crisis uit ongelijksoortige elementen een quasi-harmonisch geheel weten te vormen, dat dan toch soms blijkt aan bepaalde behoeften te voldoen, omdat het een dieperen, den compiler zelf vaak niet bewusten grond heeft. Een *chrèsmologos*, „collectionneur et fabricant d'oracles" 4).

In dezen tijd zijn er velen van die wondermannen geweest, op wie voor ons besef verschillende namen zouden passen: kwakzalver, arts, rondreizende reinigingspriester en prediker, toekomstvoorspeller, dichter, wijsgeer, theoloog en zoo voort. De *logios anèr*, de „woordenman", was zoowat alles tegelijk 5). Er zullen wel verdachte figuren onder zijn geweest, maar ook mannen van zeer groote beteekenis, als Epimenides en later Empedokles. De religieuze gisting, die dezen tijd kenmerkt, vraagt naar leiding. Er is in die leiding een individueel moment, zij gaat om buiten den staatsgodsdienst en leidt tot het ontstaan van stroomingen en secten. Bakiden en Sibyllen trekken rond en verkondigen aan de menigte hun wijsheid 6). Er is een onrust ontstaan aangaande het lot van de ziel, een honger en een dorst naar „heil", naar verlossing, die door orakelspreuken, wijdingen, leeringen, reinigingen en vooral wonderen moet worden gestild. Want al deze gestalten zijn met een miraculeuzen glans omgeven: Abaris is door Apollo uit het land der Hy-

perboreërs gezonden, Aristeas' ziel kan op verre plaatsen verschijnen, Hermotimos van Klazomenai zendt zijn ziel soms gedurende jaren uit, tot vijanden het tijdelijk ontzielde lichaam verbranden. Pythagoras, zijn voorgangers en volgelingen behooren, hoewel in tijd later, tot dezelfde soort menschen, evenals Empedokles 7). Maar het merkwaardigste voorbeeld is Epimenides van Kreta: hij meende, dat hij iemand was, „van God bemind en wijs aangaande het goddelijke, in de enthousiaste en wijdingswijsheid nl., waarom hij ook zoon van een Nymph en „jonge *Kourès*” door de toen levende menschen werd genaamd” 8). Hij heeft, zoo heet het, lang vertoefd in het Zeushol op Kreta, waar de god geboren is, verkeerde met geesten, vastte, geraakte in extase, trok profeteerend rond en verrichtte in vele steden reinigingen 9). De nadruk ligt op het laatste: de zonde, vaak nog als smet opgevat, maar toch reeds met een bijkomende gewetensonrust, vraagt om vergeving. Er is een groot, naar den classisistischen maatstaf volkomen „ongrieksch” heilsverlangen in dezen tijd, dat door Rohde prachtig beschreven is. Empedokles, in de handboeken als „philosoof” bekend en inderdaad van de grootste beteekenis voor de geschiedenis der wijsbegeerte, trekt rond „als onsterfelijk god, niet meer als sterveling.” Men windt hem kransen om het hoofd, een gevolg van mannen en vrouwen vergezelt hem, duizenden volgen hem en vragen, „waar toch het pad naar het heil is”. „Dezen wenschen orakels, anderen vragen naar verschillende ziekten, om een heilzaam woord te hooren.” Aldus de profeet zelf in zijn gedicht „Reinigingen” 10). Hij is een man, die een leer verkondigt over hemel en

aarde en de ziel, die den weg wijst tot het „heil” in den gewoon-lichamelijken en in den dieper-geestelijken zin, (juist zooals wij het in het Nieuwe Testament ook vinden). Hij predikt, geneest en reinigt. Hij is een god op aarde, hij weet dat zelf en werpt zich in den Aetna om een goddelijk einde te vinden in het niet-doodende, maar louterende vuur.

Geschiedenis en sage zijn in dezen tijd moeilijk te scheiden. De genoemde wondermannen zijn allen historisch gewaarborgd, maar vermoedelijk was in de opvatting van den gemiddelden Griek „Orpheus” dat niet minder. De mannen en vrouwen, die den profeet volgen, vormen om hem een *Thiasos*, een gemeente. Orpheus geldt als het hoofd van zijn gemeente, de „herder” der zijnen 11). In die gemeente wordt een leer gepredikt (in Hellas, waar alle religie cultus was, iets ongehoords), worden boeken gelezen en als grondslag van eeuwig heil aanvaard. Wij bevinden ons hier dicht bij den geest der eerste christengemeenten en der mysteriegodsdiensten, dan bij dien van Homeros. Toch is dit alles heel oud. Van de zesde eeuw af zijn er in Griekenland orphische gemeenten geweest, nu eens verguisd, als bekrompen „fijnen”, dan weer gewaardeerd als hoedsters van diepe wijsheid. Na het rationalisme van de grieksche Aufklärung in de vijfde eeuw wint het Orphisme als reactie aan kracht 12), ondanks alle verachting, die niet uitbleef 13). Het breidde zich uit tot in Aegypte, Pontos en Asia. Het is nog het voorwerp van de polemiek der christen-apologeten, de rivaal en tot op zekere hoogte de verwant van het Christendom 14). Het volk, aan welks ziel Dionusos vanouds dierbaar was 15), maar ook de wijsgeeren

en dichters staan blijvend onder den ban van den zanger, die den weg naar de onderwereld vond.

§ 4. *Heilsleer en -leven* 1).

De orphische leer kennen wij: 1. uit brokstukken en toespelingen bij vele auteurs, onder wie Pindaros en Plato een belangrijke plaats innemen; 2. uit een aantal gouden tabletten, in Beneden-Italië in graven gevonden 2); 3. uit de zg. Orphische Hymnen, die, naar de redactie laat, naar den inhoud vermoedelijk oud zijn; 4. uit verschillende geschriften van laten datum, o. a. de zg. Argonautica 3). „Orpheus” is steeds de vooronderstelde auteur van hetgeen als orphisch geldt, op de manier van het antieke auteurschap, d. w. z. zooals „Homeros”, of „Johannes” in het Nieuwe Testament: een naam voor een groep.

De orphische leer geeft allereerst een *theogonie*. In de grieksche theogonieën, zooals die van Hesiodos, gaat het als regel om de beschrijving van het ontstaan der wereld, in verband met het werken der goden. Anders Orpheus: hier loopt de theogonie uit op de wording van den mensch. De orphische theogonie is anthropologisch en soteriologisch georiënteerd. Wij moeten weten, hoe de mensch ontstond, omdat dit noodig is voor ons heil. Wij moeten weten, hoe de zonde in den mensch tot heerschappij kwam, omdat wij van die zonde verlost moeten worden 4). In den beginne was Nux, de Nacht. Zij brengt een ei voort, waaruit Eroos te voorschijn komt, de Drang. Wij zagen reeds hoe Sophokles Eroos' invloed met de *mania*, de razernij in verband brengt. In de orphische theogonie is alle leven uitvloeisel van die razernij, uit Nacht geboren. Eroos, de oudste god naar de traditie,

wordt op vazen voorgesteld als ephebe; den bloeienden tak draagt hij in de hand: hij is de *Kouros*, de jonge levensdrager, die bij den aanvang aller dingen over de wateren zweeft (afb. 26) 5). Even oud is hij, zoo hooren wij in Plato's Gastmaal 6), als de aarde zelve. Uit het zaad van den goudvleugeligen god ontstaat de wereld. Eroos wordt ook genoemd Erikapaios, Protogonos (de eerst gewordene), Phanes. Met hem is de gouden eeuw verbonden. Die is helaas voorbij, Kronos kwam met het zilveren tijdvak, Zeus met het ijzeren. Al slechter werd de wereld, of, orphischer uitgedrukt, al meer gedeeld. Van den oorspronkelijken Phanes waren echter nog ongedeelde resten overgebleven. Die verslindt Zeus, waarop uit hem en Persephone Zagreus geboren wordt, ook Eubouleus (oude Hadesnaam, boven blz. 114) genaamd. Wanneer dan Zagreus op de bekende wijze is gedood, wordt hij wedergeboren. Een nieuwe mogelijkheid ontstaat, een nieuwe aera breekt aan: de zonde kan worden geboet, goddelijkheid bereikt. Onder alle wisseling van perioden, onder alle bevlekking door is het oervuur brandende gebleven 7).

Nu wordt niet alleen de geschiedenis der wereld, maar ook die van den mensch individueel cyclisch, periodisch opgevat 8). Het Orphisme is een dogmatisch-wijsgeerige leer, gebouwd op een ondergrond van cyclisch-primitief natuurbesef. Primitief gezien, is de dood niet een einde, maar een begin: het leven zet zich automatisch voort. Tot „earth's recurrent cycle of growth” (Harrison) wordt ook het menschenleven gerekend. Ons eerste hoofdstuk vond in Griekenland dezelfde cyclisch-natuurlijke opvatting. Nu kan

deze kringloop van leven en dood echter ook worden gewaardeerd. De herboorte kan worden beschouwd als een goed. Ook als een kwaad. Dat laatste is in het Orphisme het geval. En de wijze van herboorte wordt aan zedelijke maatstaven onderworpen 9). De onsterfelijkheid, primitief niet denkbaar dan in eeuwigen kringloop, wordt in dionysischen roes als zaligheid veroverd. Moeder Aarde baart en begraaft allen. De ex-tatische aardedienaar neemt den hemel in. Dat is, naar antiek besef, *hubris* en dwaasheid. Het moge verkeerd zijn om de goddelijkheid der deugd te loochenen, slechter nog is het den hemel met de aarde te vermengen, zegt Plutarchus 10). En de Romein voelt het nog sterker: een dubbele dwaasheid is het om aan den hemel en de sterren, die wij zoo achterlaten als wij ze vinden, den ondergang aan te zeggen, en ons zelve, die zoo ondergaan als wij geboren worden, de eeuwigheid te beloven 12)! Alleen als kringloop is voortzetting van het leven mogelijk: Dauer in Wechsel, het eenig vaste in de eeuwige wisseling. Zoo ziet het ook Herakleitos, zoo ziet het Anaximander: „datgene, waaraan de levenden hunne geboorte te danken hebben, daarheen wijst ook hun ondergang”. Dat is de zuivere leer van Moeder Aarde. Maar zij blijft reeds bij Anaximander niet zuiver: „want zij betalen elkander poene en boete voor hunne ongerechtigheid, naar de orde des tijds” 13).

De goden, de gemakkelijk levenden, genieten een waarlijk eeuwig leven, een storelooze zaligheid. Voor de menschen is de wisseling. Maar die wisseling wordt, wanneer de binding aan de Moeder niet meer uitsluitend geldt, zedelijk gewaardeerd. Zij wordt beheerscht door een Wet,

Dikè, Anangkè, Adrasteia, die elk het zijne toedeelt, naar verdienste. Einddoel is daarbij aan de wisseling te ontsnappen. De natuurlijke perioden van het leven worden zoo tot belooning of straf in de wisseling der metempsychose, met als lokkend perspectief: de bevrijding uit den *Kuklos*, den eeuwigen kringloop. Loopen de andere theogonieën uit op een antwoord op de vraag: hoe ontstond de mensch, *zooals hij is*, de orphische beschrijft hoe de mensch ontstond, om daaruit te concludeeren *hoe hij zijn moet*. Aan de theogonie beantwoordt de eschatologie, aan de anthropologie de soteriologie. En op de geboorte moet volgen een herboorte, niet in natuurlijken, maar in zedelijken zin. De afkeering van het leven, de nietsachting van het bestaande en het verlangen naar verlossing uit den vicieuzen cirkel zouden volkomen boeddhistisch zijn, wanneer zelfs in deze heilsleer niet iets was gebleven van het: Niets te veel.

Er is een weg, zoo citeert Proklos „Orpheus”, om verlost te worden, om den kringloop der geboorte te ontgaan, het vele ronddolen en het eeuwige (in minachtenden zin!) leven, om

Aan den cirkel t’ontsnappen, herademen na de ellende 15).

Pindaros spreekt over dien weg, in het lied over de zege van den tyran Theron van Akragas: „de hier in Zeus’ rijk begane misdaden oordeelt onder de aarde Een, met vijandige noodzakelijkheid zijn oordeel sprekend. Maar in gelijke nachten en gelijke dagen, steeds de zon aanschouwende, ontvangen de edelen een moeitelooser leven, niet de aarde omwoelend met de kracht der

hand noch het water der zee, om nietig levensonderhoud; maar wie vermaak schepte in trouw aan den eed, geniet onder de verkorenen der goden een tranenloos leven, — de anderen dragen onafzienbaar leed. Doch wie driemaal bestaan heeft, hier verblijvend en ginds, zijn ziel verre te houden van alle onrecht, die gaat den weg van Zeus naar de burcht van Kronos" 16). Het leven, dit en de volgende, is dus bestemd om als reiniging te worden benut. Evenzoo in een pin-darisch fragment: „Wiens boete voor de oude schuld (de erfzonde, de titanische moord op den goddelijke!) Persephone aanvaardt, diens ziel zendt zij nog eenmaal na acht jaar naar boven in het licht van de zon, en daaruit groeien verheven koningen en mannen van sterke kracht" 17). Zij krijgen dus een kans tot verbetering door een betere reïncarnatie. In Plato's Staat bevat de mythe van Er, den zoon van Armenios, ongetwijfeld orphische elementen. Er is schijndood op het slagveld blijven liggen en heeft in den toestand tusschen dood en leven de geheimen der onderwereld aanschouwd. Ook hier staat weer de zedelijke onderscheiding voorop: bij het gericht komen de gestorvenen van links en van rechts: uit den Hades, vol vuil, dat een slechter bestaan hun heeft doen aankleven, uit den hemel, door een reiner leven gezuiverd. Hun *Kuklos* beweegt zich in perioden van duizend jaar, tienvoudig is zoo straf als loon; voor tyrannen en andere misdadigers, die Plato met bizonderen haat vervolgt, nog zwaarder. Maar nimmer eeuwig. Het glorieus-roekeloos absolutisme van een eeuwige verdoemenis blijft verre van den griekschen geest, die ook in zijn meest pessimistische beschouwing nog weet, dat niets

overdreven moet worden. Schoon dus de hellemuil zich opent met dantesk effect, schoon de duivels de zielen kwellen en jagen, precies als in de christelijke voorstellingen, de straf blijft loutering. Een nieuw leven wordt aangeboden, het toeval bepaalt de volgorde waarin men kiezen mag. Maar wanneer men aan de beurt is, staat de keuze vrij en ieder kiest naar zijn neiging en wensch, d. w. z. vaak uiterst dom en kortzichtig. Bezieet men dan het gekozen lot nauwkeuriger, dan komt alras het berouw 18). De stichters der heilige wijdingen, zoo leert Plato elders, hebben te verstaan gegeven, dat, wie ongereinigd en ongewijd den Hades betreedt, in de hel komt, terwijl de gewijde en gereinigde onder de goden wonen mag 19). En ook Plato weet, dat in deze orphische en aan Orpheus verwante gedachtengangen het leven negatief gewaardeerd wordt: wij menschen wonen in een soort kerker, waaruit wij ons niet kunnen bevrijden 20). Tenzij . . de kringloop verbroken wordt én de zaligheid bereikt.

Dat geschiedt door verschillende middelen, als ik goed zie, door vier: 1. de *goddelijke vonk*, die in den mensch nimmer geheel is uitgebluscht en zonder welke elk streven vergeefs zou zijn. Wanneer de mensch in de andere wereld komt, zoo leeren ons de gouden tabletten, die hem in Beneden-Italië als een soort reisiwijzer in het graf werden meegegeven, dan zal, onder andere gevaren, dorst hem kwellen. Maar dan moet hij zeggen:

Ik ben een kind der Aarde en van den gesterden
hemel,
Maar mijn herkomst is hemelsch, voorwaar, dat
weet gij ook zelve.

Dan zullen de wachters van de bron hem het koele water niet onthouden uit de wonderbron, de sprookjesbron met het levenswater, door de Orphiek aan de bekende volksvoorstellingen ontleend 21).

2. Zonder de *reinigingen*, de heilige wijdingen komt men er echter ook niet. Het eerste woord, dat de doode spreken moet voor de machten der onderwereld, is:

Rein kom ik en van reinen, tot u, koninginne der
dooden,
Eukles en Eubouleus (Hadesnamen) en andre
onsterflijke goden;

dan weer met een beroep op de goddelijke herkomst:

Want ook ik beroem mij te zijn van uw zalig
geslachte.

Daarna vertelt de doode hoe de erfzonde hem hield in haar greep, maar hoe hij door een wijding, die samenhangt met de idee van een herboorte uit den schoot der aarde is gered:

Weliswaar had mij de Moire bedrukt en de andre
onsterflijke goden,
Maar nu ben ik het smartenzware en moeizame
rad ontvlogen,

In den schoot der Vrouwe, die de Aarde be-
heerscht, daald'ik neder.

En zoo wordt de myste tenslotte begroet met het welkomstwoord:

God zult gij zijn, niet meer mensch, gij, hoogst
gebenedijde 22)!

Of, op weer een ander tabletje:

Heil u, die 't lijden leed: dit hebt ge nog nimmer
geleden:

Van mensch werd gij God 23).

3. De reiniging is niet voldoende: de bekeering is er ook een in dien zin, dat *het heele leven moet veranderen*. Slechts hij, die rechtvaardig leeft, heeft kans aan het noodlottige rad te ontsnappen en te herademen na de ellende. De *Orphikos Bios* 24), het orphisch leven, schijnt echter in de practijk der secten gestileerd te zijn naar het model der oude taboevoorschriften: geen vleesch eten, geen boonen, geen eieren, niet dooden enz. Iets dus in den geest van de oude triptolemische wetten (boven blz. 47). Ook hier waren de Grieken geenszins consequent: de boeddhistische ascese, die de logische gevolgtrekking is uit de afkeering van het leven, uit de negatieve waardeering daarvan, is hun volkomen vreemd. Het blijft bij den algemeenen eisch van rechtvaardigheid, gepaard met ritueele reinheid in den zin der oeroude taboe's. Euripides, de zeldzaam durvende geest, heeft zuiver gevoeld, waartoe de *Orphikos Bios*, consequent opgevat, moest leiden. Hij schildert zijn Hippolutos als een dweependen jongeling, die door zijn nuchteren vader Theseus, die het land heeft aan de „fijnen”, onder handen wordt genomen:

Ja, poch nu maar, en sjacher vegetarisch
Met bloedelooze kost, volg leidsman Orpheus,
Put ijlen rook uit al zijn dikke boeken 25)!

Theseus moet van dat „chapel-going” en van die tractaatjes niets hebben! Maar zijn zoon trekt de consequentie, die in het christendom zoo ontzachlijk belangrijk zou worden: het nieuwe leven brengt kuischheid mede, dienst van Artemis in plaats van Aphrodite, virginiteit. Dit bewijst natuurlijk niet, dat de kuischheidspractijk in het Orphisme werkelijk voorkwam, het bewijst integendeel hoe de grieksche geest aan wat een revolutionair als Euripides als consequent voelde, niet aanwilde.

4. Maar goddelijke oorsprong, reiniging en nieuw leven zijn niet voldoende om den keten te verbreken, te bevrijden uit de slavernij. Daartoe is in laatste instantie slechts de *genade* van den god bij machte: Dionusos Lusios, de bevrijder. Velen zijn geroepen, maar die de god niet verkiest, streven tevergeefs; dat luidt orphisch:

Velen dragen den narthex, maar weinigen slechts zijn Bakchen 26).

De menschen sloven zich uit met offers en zij laten zich wijden in orgiën, maar verlossing van de zonde der voorvaderen (de Titanen!) bereiken zij niet zonder de vrije genade van den god:

Gij verlost *wie gij wilt* uit alle moeite en ellende 27).

Omkeer, uitgedrukt in ritueel en zedelijk leven, goddelijke oorsprong, maar vooral goddelijke genade, ziedaar de voorwaarden om aan den kringloop, om aan de hel te ontkomen. Want, wij mogen dan — sit venia verbo — de hel aan de Orphici (en dezen weer aan Aegypte) te danken

hebben — zij blijft voor den griekschen geest uitsluitend reinigingsmiddel. Dat neemt niet weg, dat het apparaat volledig aanwezig is en dat Mephistopheles, zich eenzaam voelend temidden van den Klassischen Walpurgisnacht en weemoedig den Blocksberg en zijn geuren gedenkend:

Hier bei diesen Griechen

Ist von dergleichen kaum die Spur zu riechen,

sedert lang in het ongelijk is gesteld: de grieksche hel is vooral niet minder helsch dan de onze. Geesels, roosters, rad hooren bij Lucianus' parodie 28) en de modder, waarin de gestraften smoren, neemt de taak van de vlammen effectief over 29). De duivels ontmoetten wij reeds bij Plato. De heele traditioneele hel is compleet. Alleen de eeuwige duur der straffen ontbreekt 30). En de typisch orphische straffen zijn eigenlijk slechts een beeld van het leven, van den *Kuklos* zelf. Of zij sluiten zich aan bij de populaire voorstellingen van de wedervergelding, krachtens welke ieder moet lijden, wat hij zelf ten onrechte heeft gedaan 31), of zij beelden de smartelijke vergeefsheid uit van den kringloop: de Danaïden vullen steeds weer het bodemlooze vat: met den moord op haar verloofden, die er naar de traditie voor verantwoordelijk is, heeft dat niets te maken. Twee vazen (afb. 27 en 28) toonen ons de Danaïden bij haar treurigen arbeid resp. op parodistische wijze als *mannen* en vrouwen, en als *Kères*, als doodengeesten dus. Zulk een Danaïde is elke doode, die zonder orphische voorwaarden sterft. Sisyphos' straf — het eeuwig rollen van den steen, die eeuwig weer terugrolt

— is niet anders dan de *Kuklos* zelf, waaraan te ontsnappen om te herademen den armen veroordeelde onmogelijk is. Tantalos' misdrijf van tarding der goden heeft niets te maken met zijn straf van eeuwigen honger en dorst, beeld van de vruchteloosheid van het leven. Evenmin Ixion's zonde — hij sloeg de oogen op tot Hera — met zijn binding op het rad, op den wentelenden *Kuklos* zelf. En niet het minst duidelijk spreekt de comische figuur onder de verdoemden: Oknos, die het touw vlecht, dat de ezel steeds weer opkluift, of die in alle eeuwigheid het hout bijeen moet zoeken, dat zijn koppige ezel heeft afgeworpen (afb. 27). Rohde noemt hem treffend het kleinburgerlijk pendant van de helden Tantalos en Sisyphus. Oeroude sprookjesmotieven klinken hier door: de onmogelijke werken kennen wij reeds voldoende uit de Heraklessage. Een indisch sprookje past het motief van den veerman, die varen moet tot een ander hem komt aflossen, bijna orphisch toe: een man staat met een puntig, draaiend wiel op zijn hoofd tot een ander het van hem overneemt 32).

Maar als de cirkel verbroken wordt, de zaligheid bereikt, — wat dan? Ook hier geeft het Orphisme een leer, gebouwd op oude populaire motieven. Tot de negatie van het zijn, die in de boeddhistische Nirvana-gedachte ligt, kon de Griek niet komen: *mèden agan!* Trouwens, van den aanvang af luidt de indische beschrijving van Nirvana van de grieksch-concrete niet zoo heel verschillend 33). Wel staat ook bij de Grieken de negatie voorop, de zaligheid is Einde der moeiten 34). Maar hoe zal men die onbeschrijfelijke heerlijkheid — vrij van de slavernij der gevallen

wereld — beter beschrijven, dan met de oude schoone beelden van den godentuin, het paradijs? De mensch wil en moet immers altijd beschrijven datgene, waarvan hij weet, dat het alle beschrijving tart: de Paradoxie des Ausdrucks beheerscht de geschiedenis der mystiek 35). Zoo grijpt reeds Pindaros naar het oude beeld: „daar omzweven winden vanuit zee de zaligen, gulden bloemen glanzen, kransen vlechten ze om handen en slapen” „Hun straalt daarginds de zon, als het hier nacht is, hun stad ligt op weiden met purperen rozen, heerlijke geuren verspreiden zich, waar zij in gelukkig lot het smarteloos einde plukken” 36). De eilanden der zaligen, de elyseesche velden — wij kennen ze reeds als het land der Hyperboreërs, en als Hesperidentuin — liggen ver van Hades, aan de einden der aarde, aan de boorden van den Okeanos. In den homerischen gedachtengang de verblijfplaats der weinige helden, die aan de goden verwant, door dezen in de heerlijkheid ontvoerd worden (zoodat Menelaos er komt, maar Achilles niet!), worden de eilanden der zalige dooden of goden nu de rustplaats der in de werveling van het Rad der geboorten doodmoe gewordenen 37). Zoo wordt de heerlijke tuin der Aarde, waar zij driemaal in het jaar vrucht geeft, tot het land van verlangen voor hen, die haren kringloop wilden ontkomen.

„Wie gereinigd is en gewijd, die woont, wanneer hij naar Hades komt, met de goden”, wist Plato. De grieksche geest heeft geen deel aan het grootsch absolutisme, dat aan een heiligen God wereldverzaking en eeuwige verdoemenis als offer bracht. Maar van de heerlijkheid en de vrijheid van het leven buiten den kringloop, van het uit

den kerker bevrijde bestaan, van den „eeuwigen roes”, de blijvende extase, wist ook de grieksche geest. En zeker niet zonder te denken aan Orpheus acht Plato, aansporend tot deugd en inzicht, „heerlijk het loon en de hoop groot” 38).

§ 5. Orpheus en de anderen.

De invloedssfeer van „Orpheus” is voor en na veel grooter dan de orphische gemeenten. Bij *Empedokles*, bij *Herakleitos* vond men orphische elementen 1). De volstreckte periodiciteit, die wij bij den laatste aantreffen, houdt stellig verband met de orphische wereldbeschouwing: „het eeuwige vuur, periodisch opglimmend en periodisch uitdoovend”, „de weg naar boven en die naar beneden is één en dezelfde” en de woorden, die de relativiteit van dood en leven betreffen, dat alles behoeft niet orphisch te zijn, maar wel vertoont het een sterke verwantschap met de orphische beginselen, waarbij wereldleven en menschenleven in perioden uiteenvallen en de verscheuring en wedervereeniging van Zagreus een beeld is van het proces der wereld zelve 2). Den samenhang van de *voorsocratische filosofie* met religieuze stroomingen heeft Karl Joel overtuigend aangetoond. Die stroomingen waren zeker goeddeels dionysisch-orphisch 3). Nauwer nog is de samenhang tusschen Orphisme en *Pythagorisme*. Wat Pythagoras van Samos in Groot Griekenland in de zesde eeuw heeft gepredikt, is van de orphische leeringen niet los te maken. De pythagoreesche bond heeft ten doel de redding van de ziel van dit lichaam en van de helsche straffen. Reeds het anecdotische is veelbeteekend: de meester wist, dat hij eens als Euphorbos bij Troje Menelaos had versla-

gen. Dat beteekent zielsverhuizing. Ook hij heeft een reis naar den Hades ondernomen, gelijk Orpheus. En zijn leer, dat wil zeggen, die van zijn leerlingen en vooral die van de Neopythagoreërs 4), is een ethiek op cosmologisch-religieuze grondslag, gelijk het Orphisme en later de Stoa en het Cynisme, in tegenstelling tot de op kennis gerichte jonische filosofieën. Pythagoras' leer werd in conventikels beleden zij behelsde den regel: wat men gedaan heeft, moet men lijden. Die eindelooze boete in vele incarnaties kan slechts ophouden door een „pythagorische leefwijze” en een „volgen van den god”. Het is een Orphisme zonder Dionusos of Orpheus. Pythagoras is zelf geen god geworden, hoewel het klaarblijkelijk niet veel gescheeld heeft 5).

Hoe groot de invloed van het Orphisme op *Plato* is geweest, zagen wij telkens. Het is zeker niet een te stoute vooronderstelling, dat de leer van de onsterfelijkheid en den goddelijken oorsprong der ziel, zooals die in Phaidon en Phaidros, die van den Eros, zooals die in het Gastmaal worden uitgewerkt, onder orphische impulsen zijn ontstaan en dat deze dialogen, hoewel men ze allerm minst orphisch mag noemen, tal van orphische elementen bevatten. *Plato* heeft over het Orphisme zeer verschillend geoordeeld: soms wordt de leer uit de hoogte en railleerend behandeld 6), soms wordt zij als hoogste wijsheid voorgesteld. De verklaring zal wel zijn, dat er velerlei orphiek en velerlei orphici waren: oefenaars en Winkelpropheten even goed als mystici en echte profeten.

Verwantschap is er, ten slotte, ook tusschen Orphisme en *Christendom*. Het is niet toevallig, dat de geliefde gestalte van Orpheus temidden

van de door zijn spel bedwongen wilde dieren (afb. 29 en 30) in de Catacomben herhaaldelijk is afgebeeld. Meer: men kan de figuur van den mythischen zanger ternauwernood scheiden van die van dien anderen Goeden Herder, die in de phrygische mysteriën Attis, in het christendom Christus was 7). Is Christus zoowel als Orpheus herder der zijnen, zij zijn ook beiden *Archègos*, overste leidsman hunner gemeente 8). Er is echter, zooals Boulanger terecht opmerkt, meer verwantschap dan historische afhankelijkheid (behalve dan ten opzichte van de hellevoorstellingen, boven blz. 153 vv.) 9). En er is groot verschil: Orpheus is slechts leidsman, niet voorwerp van het geloof der zijnen: en het voorwerp van dat geloof, Zagreus, brengt zichzelf niet vrijwillig ten offer, gelijk Christus 10). Ook de zoendood ontbreekt: in Zagreus sterft God, maar hij sterft niet voor het heil der menschen.

Het Orphisme is een heilsleer, gebouwd op den kringloop der natuur, het christendom een heilsleer, opgetrokken op de historische daad van een persoonlijk God, dien men kende als den Jahve der Joden. Dichter komt het Orphisme bij het christendom in zijn leer der genade van den god, die den mensch verlost: maar die is rudimentair gebleven; en de zonde, waarvan de mensch moet worden bevrijd, is, in overeenstemming met de kringloopgedachte, zuiver physisch opgevat: het lichaam hindert den mensch, het is zijn kerker. In het Evangelie en bij Paulus vooral is deze cosmisch-physische kant van de zonde niet voorbijgezien, maar zij is toch nog iets anders: het vergriep tegen de majesteit van een God, die wederom de Heilige Israels is.

Wanneer in de derde eeuw na Christus Alexan-

der Severus het beeld van Christus naast dat van Orpheus in zijn huiskapel zet 11), dan vragen wij ons af, of er inderdaad een dieper verwantschap was, dan de bloeitijd van het Syncretisme voor een dergelijke toenadering zal hebben noodig geacht. En dan vinden wij als innigsten band, naast zoo sprekend verschil, de bekommering om de ziel. Empedokles en Orpheus, Pythagoras en Plato verbindt met het christendom de vraag: wat doende kan ik gered worden? waar is de weg tot het heil 12)? Op de schilderij van Max Klinger, Christus im Olymp, ziet men den Galilaeër den kring der helleensche goden betreden: sommigen wenden zich af in minachtenden trots of uitdagenden toorn, anderen vreezen. Slechts ééne valt den Heiland te voet: Psyche. Dat is fijn gevoeld: de grieksche ziel, wanneer de onrust haar aangrijpt en haar vleugelen geeft om heen te snellen naar een zalig oord, is „van nature christin”.

ZESDE HOOFDSTUK.

DE OLYMPIËRS.

§ 1. *Usurpatie.*

In het voorhelleensche en goeddeels ook nog in het helleensche Griekenland had elke nederzetting, elke stad haar eigen goden: fetisjen van de Aguius- of de Palladion-soort, heilige boomen (Dendritès, enz.), *Kouroi* en *Korai*, de levensdragers van een seizoen, vaak tot vastomlijnde figuren geworden, de heroën, wier graven plaatsen van heilig ontzag en zegen voor land en volk waren. Uit deze onafzienbare reeks van goden en goddelijke wezens is nu het grieksche pantheon ontstaan. Hier en daar bereikte een vereerd wezen een zoo hoog aanzien, dat het den eeredienst van andere in de nabuurschap overschaduwde of zelfs geheel aan zich trok. Vooral de goden van de grieksche stammen, die uit het Noorden kwamen opzetten, zijn veroveraars geweest niet minder dan hun dienaren. Maar ook sommige goden der oerbewoners (Athene) werden tot „groote” goden. Eigenlijk zijn de goden, zooals wij die kennen, dus niet veel anders, dan namen, waaronder de meest veelsoortige elementen, voorhelleensche en helleensche, heroën en fetisjen, hei-

landsfiguren en nog veel meer, zijn samengegroeid. Er is bij voorbeeld geen gecompliceerder figuur denkbaar dan Zeus: hemelgod en stervende en herlevende *kouros*, indogermaansch en voorhelleensch, een heros in slangengedaante en een inspirator van orakels. Alle olympische goden zijn complexen. De grieksche genius heeft van de brokstukken schoone gestalten gemaakt.

Maar de voorwaarde daartoe was usurpatie van zeer vele eerediensten door hen, die bestemd waren te tronen op den Olympostop. Er was een wolfsgod Lukeios (boven blz. 88). Maar er is in den historischen tijd nog slechts een Zeus Lukeios en een Apollo Lukeios: de god is verbleekt tot epitheton van een machtiger 1). Er was een chthonische slangengod, Meilichios. Zeus slokte hem op en hij bestaat nog slechts als bijnaam: Zeus Meilichios. Vooral de heroëndiensten zijn op die wijze geusurpeerd. De heros behoudt dan soms eenige zelfstandigheid, maar als vazal en bijwoner van den god. Zoo Erechtheus, te Athene, bij de godin Athene, Agamemnon, te Sparta, bij Zeus, Amphiaraos, te Thebe, bij Zeus, en zoo voort 2). Heelemaal verdrijven kon men ze niet, wanneer het heroën waren. Daartoe was hun dienst, als die van een mohammedaanschen heilige, te nauw verbonden aan hun graf. Maar zij werden secundair, zonen of dienaren van den grooten god.

Te Amuklai vond de jonge god Apollo het graf van Huakinthos, een figuur, die een typische tusschenvorm is tusschen heros en *kouros*. De mythe komt te hulp en maakt van Huakinthos Apollo's door een noodlottigen diskosworp te vroeg gestorven vriend, uit wiens bloed de bloem ontstaat, die in haar teekening de klacht Ai doet

lezen. De vegetatiegod van voorgriekschen oorsprong (de uitgangen met *-inth*, Huakinthos, Laburinthos en *-ènè*, Athènè, zijn van praehelleenschen oorsprong) wordt op deze wijze tegelijk gehandhaafd en onschadelijk gemaakt 3).

Zoo werd de zege van de Olympiërs over de oude goden (waaraan wij nog de reeds uitvoerig besproken usurpatie van den Aardedienst te Delphi kunnen toevoegen) niet behaald „zonder moeite en talrijke compromissen” 4). En voorzover de oude aardegoden, heroën, locale kouroi enz. niet als epitheton, als zoon of bijwoner worden ondergeschikt gemaakt, komen ze in de groote naamlooze massa van numina. Boven de vele Artemides verhief zich de slanke gestalte der kuische godin, boven de Moirai de ééne Aphrodite, van den drom der razenden maakt zich Dionusos los: de anderen blijven naamloos, collectief als Nymphen, Maenaden, Satyrs enz. voortleven en vormen straks, wanneer de godenmaatschappij geordend is, de „olympische plebs”.

§ 2. Gestalten.

Een absorbeering van vele kleine door enkele groote goden, als in de vorige paragraaf geschetst, had, behalve in Griekenland, ook in andere landen plaats: alle polytheistische godsdiensten zijn op deze wijze ontstaan. Maar het proces geschiedde in Hellas onder zeer bepaalde tendenzen en met een scherp gemarkeerd resultaat. Wij mogen spreken van een „olympische beweging”, die, rationalistisch-nuchter, aristocratisch-schoonheidlievend en plastisch-concreet was. De olympische goden zijn het product van het epos en dat is op zijn beurt ontstaan in de ridderlijke cultuur van den adel. Ook dat laatste is niet speci-

fiek grieksch: in Indië, Perzië, Skandinavië heeft de adel zich een epos en goden geschapen naar zijn hart, juist als in Hellas. Mahabharata en Ramayana, Firdusi's Koningsboek, de skandinavische sagen, Ilias en Odyssee vertoonen allen een soortgelijk karakter: de goden vechten, minnen en drinken veel, gelijk hun vereerders, het eigenlijk religieuze is tot een minimum beperkt en het belangrijke bij uitnemendheid is de genealogie, waaruit de goddelijke afstamming der thans levenden blijkt 1). De grieksche rhapsode zit in de koningszaal en verhaalt de lotgevallen van hen, wier namen verbonden zijn met dien van zijn gastheer. En de olympische godenfamilie, die in die lotgevallen ingrijpt, is even dapper, even genotzuchtig, even prachtlievend, even goed en even slecht als de familie, die hem omringt. Vader Zeus staat aan het hoofd van een riddermaatschappij, die een stamboom heeft en een traditie, juist als de aardsche koning 2). Het ethos, de psychologie van deze godenwereld moet wel zeer verschillend zijn van die van Dionusos of Demeter.

Wij weten nu toevallig zeker, dat het bovenstaande niet louter hypothese is. Inderdaad hebben de epische dichters de olympische beweging gedragen. Herodotos verhaalt ons in zijn tweede boek, hoe de vork in den steel zit: „hoe elk der goden ontstond, of dat ze er altijd zijn geweest, en hoedanig hun gestalten waren, dat wisten de Grieken om zoo te zeggen tot voor zeer korten tijd niet; want ik denk, dat Hesiodos en Homeros vierhonderd jaar voor mijn eigen tijd leefden, en niet meer. En zij zijn het, die den Grieken een *theogonie* hebben gemaakt, den goden hun *namen* gegeven, hun *werkkring* en *bekwaamheden*, en

die hun *gestalten* hebben kenbaar gemaakt" 3). Dat is een merkwaardig getuigenis! Dat de dichters zulk een grooten invloed op de religie hadden, is niet vreemd; herhaaldelijk is geconstateerd, dat alle veranderingen op religieus gebied in Griekenland het werk zijn van dichters of wijzen 4). Maar wat hebben zij gedaan? Zij en zij alleen hebben de goden gemaakt, die wij kennen, de Olympiërs. Wij letten op het in het Herodotos-citaat gecursiveerde. Daar is allereerst de *theogonie*. In den warwinkel van goden, heroën, daemonen enz. hebben de dichters, Hesiodos en Homeros, orde geschapen. Ze deden dat door alle goden te brengen in één groote familieverhouding 5). Allen werden elkaars vader, moeder, zoon, dochter of verdere verwanten. De theogonie liep dan uit op de heldengeslachten en die mondden weer in de nog levende adelsfamilies. „Van Zeus stammen de koningen”, zeide Hesiodos; Zeus, de vader van goden en menschen, troont op den Olympos naast Hera, zijn gemalin. De anderen zijn hun zonen en dochteren. Hun daden vormen ééne groote familiegeschiedenis. Dat had groote bezwaren: de familiegeschiedenis werd alras *chronique scandaleuse*, een reeks van twisten, gewelddaden en bedriegerijen. Reeds sommige stukken van Homeros zijn in dien geest geconcipieerd (denken wij aan het tooneel, waar de echtbreuk van Ares en Aphrodite aan de blikken van het olympisch publiek wordt blootgesteld, aan de wijze, waarop Hera Zeus bedriegt om politieke doeleinden te bereiken). Maar vooral de latere dichters hebben van de familiegeschiedenis boudoir- en alcoofgeschiedenissen gemaakt. Daar komt bij, dat men onmogelijk de talloze gestalten van den voorolympischen cha-

os alle op wettige wijze op den Olympos kon onderbrengen. Vele jonge goden moesten zonen zijn van Zeus, maar slechts weinigen konden de echte zonen worden van Hera. Vele Korai moesten in de genealogie worden opgenomen, maar slechts weinigen gelukte dit op eerlijke wijze. Hera werd gemalin, tallooze anderen worden Zeus' minnaressen. Ook bloedschande is onvermijdelijk. Zoo krijgt de erotische fantazie vrij spel, die zich vermeidt in de beschrijving van de schoonheid der vele geliefden en in den naijver van Hera.

Naast de theogonie gaven de dichters den goden *namen*. Die hadden de voorolympische numina niet, tenminste geen vaste. Wij zagen de Aarde-Moeder uit den grond oprijzend, met verschillende namen benoemd: Semele, Pandora. Wij zagen, hoe verschillende namen alleen den verschillenden lokalen oorsprong, maar niet een verschil in wezen van de tallooze *kouroi* en *korai* aanduidden. Wij zagen echter ook, hoe de naam de disparate elementen van den voorhomerischen chaos samenvat: Apollo is de naam, die ver uiteenliggende brokstukken goddelijkheid vereenigt tot ééne scherp gemarkeerde figuur. Zoo is het met Zeus, met Dionusos. Er is hier véél in een naam. Hij is de voorwaarde tot het ontstaan van de persoonlijkheid.

Bij de namen komen de *werkkring* en de *bekwaamheden*. Een god gaf vóór Homeros leven, heel in het algemeen. Sommige goden gaven of namen dat leven ook nog op bijzondere wijze: Apollo schenkt gezondheid en ontnemt ze, Dionusos brengt den roes. Nu worden alle rijke gaven der Aarde netjes onder de goden verdeeld. Ieder krijgt zijn vaste terrein. Zeus hanteert

den bliksem, dien hij overnam van een ouden bliksemgod. Apollo beschermt de muziek, en hoedt zijn monopolie te dien aanzien ijverig tegen de mededinging van anderen (Marsyas, boven blz. 108). Demeter bezorgt den landbouw, maar moet haar heerschappij over de wilde natuur aan andere godinnen afstaan. De buit der heilige Aarde wordt door de dichters verdeeld. En zoo ontstonden onze handboekuitdrukkingen, Die en Die, de god van dat en dat. Reeds Homeros is gedeeltelijk een dichterlijk handboek, waarin de goden hun werkkring hebben. Voor het religieus en vooral voor het ethisch besef had deze dichterreformatie noodlottige gevolgen. Murray merkt terecht op, dat men in den primitieven cultus den phallus vereeren kan zonder schade voor religieus en zedelijk gevoel, maar dat het vereeren van een geilen god iets geheel anders is. En tot zulk een wezen heeft de dichterlijke ordening door theogonie en werkkringverdeeling den ouden vruchtbaarheidsgod Zeus gemaakt. Lussa, de Razernij, die in Euripides' Herakles den held tot zijn laatste sombere werk drijft, moet, krachtens haar ambt, wel onheil stichten, al doet zij het ongaarne en al is haar werk bij de goden gehaat 6).

Ten slotte, zegt Herodotos, gaven de dichters den goden hunne *gestalten*. Dat is nog het allerbelangrijkste. De fetisjen, boomen, dieren en vage omtrekken worden menschelijke gestalten. De beteekenis van deze verandering voor den griekschen geest kan nauwelijks worden overschat. Wie eenmaal in zijn leven de schoonheid van Homeros heeft beseft, kan ze nimmer meer vergeten, die stralende „gestalten”, Athene in volle wapenrusting, Aphrodite, de Kuprische,

in lichtende liefelijkheid, Zeus, die in majesteit troont en zijn lokken schudt. De Griek, die de homerische zangers had gehoord, kon zich zijn goden voorstellen. Dat brengt ontzachlijke voor- en nadeelen mede. De vermenschelijking van de goden was eenerzijds vaak niet minder een Entgöttlichung dan een Enttierung 7), anderzijds was zij dan toch inderdaad een breken met het dierlijke. Zij bracht alle zwakheden en zonden der menschen op de goden over, maar zij nam uit hun wezen ook het ruwe en barbaarsche voor een groot deel weg. De grieksche geest heeft als geen andere ernst gemaakt met de onvermijdelijkheid van het anthropomorphisme 8). Hij heeft zijn werk niet ten halve verricht, maar van zijn goden schoone menschen gemaakt. Hij heeft het primitieve zoo radicaal verwijderd, dat wij lateren er moeizaam naar moeten zoeken. Maar hij heeft zichzelf het bidden tot zijn stralende gestalten op den duur onmogelijk gemaakt.

De dichters hebben — en dit wist reeds Plato — dus heel wat op hun geweten. De olympische godenconceptie is zoo grootsch, als religieus-zedelijk onhoudbaar. Novellistische motieven, mythologie in den slechten zin, overwoekeren sage en godsvoorstelling. Het novellistische in de hanteering van de godensage wordt zelfs tot mechanisme. In de Ilias zijn de goden telkens niet anders dan een technisch hulpmiddel voor den dichter om de handeling gaande te houden 9). Wij vonden reeds herhaaldelijk de jalouzie van Hera als het staande motief, dat dienen moet om een mythologische actie te beginnen. „Het godenapparaat is een dichterlijk schema, dat afslijt. Hoe vaker het in beweging wordt gezet, des

te gemakkelijker en inhoudloozter werkt het" 10). Welke fatale consequenties dit hanteeren der goden had voor den ernst der religie, zullen wij in het volgend hoofdstuk zien.

Tot het volksgeloof, de vereering der dooden, godmensen en heilanden verhoudt zich de olympische adelsreligie negatief, evenals tot de extatische vormen. Een menschgod is voor den homerischen ridder, die wel weet van roem bij het nageslacht, maar niet van een zalige onsterfelijkheid, die in een killen Hades een schimmenbestaan tegemoet gaat en naar verlossing niet vraagt, een aanstootelijkheid 11). Tegen het heil, dat de jaardaemon, een dier of een fetisj, brengt, verzet zich de homerische menscheijkheid, die dat barbaarsch vindt 12). Tegen het heil, dat de mysteriegod in wijdingen en bedwelmingen den zijnen uitdeelt, verzet zich de nuchterheid en de gelijkmatigheid van den homerischen mensch 13). Een gelijkmatigheid, die niet is een gebrek aan heftigheid, — de homerische mensch is integendeel spoedig en sterk bewogen 14), — maar die het gevolg is van de distantie, die hij aanbrengt tusschen de eigen zoowel als de vreemde emoties en de verwerking daarvan. De homerische mensch ziet zichzelven handelen; onder den klaren hel-leenschen hemel zijn alle omtrekken scherp, alle lijnenforsch: er is niets, dat door elkaar loopt, niets dat de helderheid van den geest stoort. En als dat er is, dan is er de godenmachine om het te verklaren. Vooral mag uiterlijk en innerlijk niet door elkaar loopen, alles wat op mystiek gelijk moet verre blijven. De *sophrosunè* is hoogste wijsheid, *hubris* ondeugd bij uitnemendheid. Tegenover het diepere, irrationeele in de primitieve volksvroomheid staat dit aesthetisch ratio-

nalisme zonder begrip. Kulon heeft te Athene een staatsgreep beproefd: die is mislukt, zijn aanhangers zoeken een vrijplaats aan de altaren, maar worden daar door de Alkmaioniden, d. i. door den homerisch-onscrupuleuzen adel, gedood. Nu hadden de Alkmaioniden, naar het oude recht, moeten vluchten. Maar zij trekken zich van de macht van het bloed niets aan en blijven rustig in de stad. Een epidemie treft Athene, en de wijze Epimenides, de verpersoonlijking van alles, wat niet homerisch is, wordt te hulp geroepen en verbant de Alkmaioniden. De beenderen van diegenen onder hen, die reeds waren gestorven, worden opgegraven en over de grens gebracht; op de plek, waar de aanhangers van Kulon waren gedood, worden altaren opgericht en zoenoffers gebracht, waaronder twee menschen: de „barbaarsche” wraak van de heilzoekenden op de naar het voorbeeld hunner goden gemakkelijk levenden 15). Wij begrijpen nu ook de religieuze tegenstelling, die gepaard ging met de politieke tusschen de tyrannis en de heerschappij van den adel.

Mensch is mensch en god is god, — dat is homerisch-olympische wijsheid. Een mensch moet zich niet verzetten tegen de goden, want dat is reeds zooveel slecht bekomen. En de goddelijke onsterfelijkheid, zonder wisseling, zonder einde, bereikt hij toch nimmer 16). In dat laatste ligt nu ook — naast al het antireligieuze en frivole, dat de olympische beweging meebracht — haar positief-religieuze waarde. Als, naar het fijne woord van Wilamowitz, elke god de exponent van een gevoel is, dan zijn de Olympiërs de exponenten van het gevoel voor de onbereikbare schoonheid en heerlijkheid Gods.

Dat kan leiden tot indifferentisme, het heeft er toe geleid; het kan leiden tot twijfel en wanhoop, en het heeft er toe geleid; het kan ook nederig maken en vol ontzag — en ook dat heeft het gedaan. Dit is belangrijker, dan de opruiming van het barbaarsche, dat behalve barbaarsch vaak ook diep-religieus was. Tot de niet-barbaarsche olympische goden kan nog slechts een twijfelend filosoof bidden, met alle reserve, als tot een stralende hypothese — en Murray, die het zoo mooi formuleert, moge dit een voordeel achten: het is alles behalve geloof 17). Het is belangrijker dan de vervanging van de groteske diergestalten door menschelijke schoonheid. Want Nilsson moge er terecht op wijzen, dat de jonische rhapsoden weg heeft bereid voor den jonischen wijsgeer en dat de vermenschelijking der religie de voorwaarde is geweest tot de grieksche vrijheid en het begin van alle wetenschap 18), — de religie van alle tijden heeft beter een dier als god kunnen verdragen, dan een consequent anthropomorphisme. En dit consequente anthropomorphisme moge in zijn rationeele klaarheid en aesthetische heerlijkheid specifiek grieksch zijn, — niet minder grieksch is het echt religieuze verzet tegen schoonheid, die met onrecht en klaarheid, die met willekeur gepaard gaat. Boven deze dingen — hoe belangrijk ook — uit gaat de religieuze kern van de olympische beweging: het vizioen van den stralenden kring van goden op hooge bergen, „licht levende” en eeuwig verheugd — en de blik vandaar op het menschenleven, op de „Grenzen der Menschheid”, en de stille bescheidenheid, die past tegenover de machten, die geen rekenschap geven aan

menschen, die hun leven nimmer zullen kunnen deelen.

De olympische beweging is vermoedelijk zeer oud, begint reeds bij de ridders van het myceensche tijdperk 19). Zij werd een der sterkste motieven van twijfel en scepticisme, van de Aufklärung der vijfde eeuw. Maar ook van de reactie in mysteriën en orgiën, in wijdingen en occulte practijken, bovenal in de diepe gedachten van de tragedie.

ZEVENDE HOOFDSTUK.

DE RECHTVAARDIGING GODS.

§ 1. *De vraag.*

De grieksche religie heeft van allen wel het zwaarste te torschen gehad aan het anthropomorphisme. De menschelijke gestalte, uiterlijk en innerlijk, is den griekschen geest norm geworden. Maar de religieuze norm, die het heilige stelt in het menschenleven, de zedelijke norm, die den volstrekten eisch stelt aan onze handelingen, verdroegen dit niet. De plastisch-concrete trek in den griekschen geest schiep „gestalten”: zonder het werk der dichters is de wonderbaarlijke ontwikkeling der beeldhouwkunst ondenkbaar. Maar de plastiek werd de naaste aanleiding tot tragiek en diepen twijfel. De olympische godengestalten zijn de aanleiding, dat de vraag wordt gesteld naar de rechtvaardiging Gods, de vraag der eeuwen. Zij zijn daartoe de aanleiding, niet de oorzaak ervan. De vraag naar de theodicee is een algemeen menschelijke, aan Grieken en Joden, aan Germanen en Semieten gemeen. Maar zij werd in Griekenland klemmend, de klank waarmee zij werd geuit, werd heftig en scherp, nadat de dichters de goden hadden vermenschelijkt. Wij zijn dus

van de diepte der vraag niet af, wanneer wij eenvoudig zeggen: wij gelooven niet meer in de goden van Homeros. De moeilijkheid blijft dezelfde, hoe rijmen we het doen Gods met ons geweten? Wij mogen dan niet meer in de goden van Homeros gelooven, het doen Gods komt ons vaak even wonderlijk, willekeurig en onrechtvaardig voor als den Grieken. Ook wij kunnen ons nog gevoelen,

Wie Wasser, von Klippe zu Klippe geworfen,
Jahrlang, ins Ungewisse hinab.

De olympische goden zijn een uiterst geval van anthropomorphisme, van de noodzakelijkheid, waarin wij met de Grieken zijn om God menschelijk te denken. En als wij Hem dan menschelijk hebben gedacht, dan beantwoordt zijn doen niet aan het beste en edelste, dat wij in ons weten: dan ontstaat de vraag naar de rechtvaardiging Gods.

Vooral Euripides is heftig in zijn critiek op het doen der goden. Agaue, de zwaar beproefde moeder in de Bakchai, voegt het Dionusos onbeschroomd toe:

In toorn den mensch gelijken past den goden niet;
en het antwoord van den god klinkt stumperig:
Reeds lang tevoren vond mijn vader Zeus dit
goed 1).

Iphigenia gelooft niet aan de aanstootelijke mythen van het Tantalosmaal, waarbij goden een kind aten, en zij wijt de bloedige offerprac-

tijken in Tauris aan de barbaarsche menschen, die er wonen, niet aan de godin, want:

Ik meen, dat geen der goden slecht kan zijn 2).

Het heftigst is de dichter in zijn Herakles. De oude Amphitryon richt tot Zeus zijn verwijten:

Vergeefs noemde ik u van mijn zoon den vader, Gij zijt uw vriendschap nimmer trouw geweest. Ik, stervling, win't in deugd van u, den god:

U ontbreekt wijsheid, zoo niet zin voor recht 3).

En nog meedoogenloozer Herakles, de gevallen held, zelf, wanneer zijn vriend Theseus poogt hem voor zelfmoord te bewaren. Eerst wordt de slechtheid uitgemeten van Zeus, die zijn moeder Alkmene onder valsch voorgeven genaderd is (zie boven het Tweede Hoofdstuk). Maar op Zeus' vaderschap stelt Herakles geen prijs, Amphitryon is hem liever. Want aan Zeus' lust dankt hij Hera's vijandschap. We zien, hoe uit de verbinding van de oude *kora* Alkmene met den god olympisch-noodzakelijk echtbreuk en haat moesten voortvloeien. Hera zendt hem de slangen en al de andere plagen. En nu is het laatste, gruwelijke werk volbracht. Laat Hera nu maar triomfeeren en dansen van vreugde:

Tot zoo'n god zou men werkelijk kunnen bidden?

Theseus tracht de wilde opstandigheid van zijn vriend met wijze *sophrosunè* te matigen. Zijn argumentatie klinkt sceptisch-olympisch:

Geen sterveling is zonder ongeluk,
En ook geen god, — als niet de dichters liegen.
Trouwen zij niet zóó, dat geen wet het toelaat?
Sloeg niet een god om de heerschappij zijn vader
In boeien? toch bewonen zij d'Olympos
En houden 't zondigen voorloopig uit.
Wat zult gij dingen dan ondraaglijk vinden,
Die goden dulden, gij, een sterveling!

Dan spreekt in Herakles de dichter zelf zijn
diepste gedachten uit:

Ach, woordenstrijd is toegift bij mijn smart.
Maar dat een god verboden bed bevlekt,
Dat goden ooit in boeien zijn geslagen,
'k Acht het niet waardig, 'k zal het nooit gelooven
Noch dat één god den andren maakt tot slaaf.
Een god, als waarlijk god hij is, heeft niets van
noode:
't Zijn slechte vinden, die de zangers vonden 4).

Waarlijk — hoe zal men tot een god bidden,
die doet, wat de dichters van hem verhalen?
Nog scherper, minder uit zedelijke, meer uit
rationeele overwegingen, is de critiek in De
Trojaanschen. Menelaos verwijt Helena haar
trouwbreuk. Deze verdedigt zich goed-olym-
pisch: Aphrodite is schuld, niet zij. Aphrodite,
die aan Paris Helena als loon beloofde, wanneer
hij haar den schoonheidsprijs toekende. Aphro-
dite, die haar de liefde in het hart gaf, onweder-
staanbaar, Aphrodite, voor wie zelfs Zeus zich
buigt. De liefde is immers Aphrodite's „werk-
kring” (zoo zou Herodotos zeggen!) en zij is
voor alle liefde, wettig of niet, verantwoordelijk.
Maar dan grijpt de oude Hekabe in met nuch-

tere, harde woorden: het oordeel van Paris is een fabeltje. En Aphrodite is niet schuldig aan Helena's misstap:

Mijn zoon was schoon vóór vele andre mannen,
Toen gij hem zaagt: uw hart werd Aphrodite,
En uw godin is niets dan menschelijke dwaasheid 5).

Van hier is de stap niet ver meer naar de conclusie, die reeds vóór Euripides Xenophanes trok: de menschen maakten goden naar hun eigen beeld, zij noemden hun eigen begeerten, dwaasheden, zonden, met goddelijke namen.

Alles schreven den goden toe Hesiodos en Homeros,
Wat bij menschen als schandlijk geldt en als
smaadlijk geacht wordt,
Stelen en overspel en elkanderen te bedriegen.

De menschen wanen, dat de goden geboren zijn, „gewaad, stem en gestalte hebben evenals zij zelven (Herodotos was dus niet ver van de waarheid met zijn „gestalten” door Homeros en Hesiodos geschapen!). Maar wanneer de ossen en paarden en leeuwen handen hadden om te schilderen en werken te volbrengen als de menschen, dan zouden de paarden de gestalten doen lijken op paarden, de ossen op ossen en ze maken, precies zooals ze er zelf uitzien de Aethiopiërs beweren, dat hun goden zwart zijn en stompe neuzen hebben, de Thraciërs, dat ze blauwoogig en roodharig zijn” 6). Het is geen wonder, dat een dergelijke stemming tegenover de staatsgoden destructief moest werken. De

conservatieve Aristophanes verwijt dan ook Euripides, dat de kransvlechtster nog maar half werk heeft, omdat hij de menschen wijsmaakt, dat er geen goden zijn 7). Maar erger dan de rationeele, de zedelijke verlegenheid, is de religieuze nood, uit de homerische godenconceptie geboren. „Geen der goden hoort het gebed van den ongelukkige”, zucht Euripides' Elektra 8). En de Orestes van denzelfden dichter komt tot een duister pessimisme:

En ook de goden, die zoo wijs ons schijnen,
Zijn niet waarachtiger dan gevleugelde droomen.
Er is veel verwarring zoowel onder goden,
Als onder menschen; één ding is 't minste leed:
Te sterven — sterven is dat wat wij weten —
Zonder dwaaslijk te luistren naar orakels 9).

Hoe kan het uitzicht klaar, de toekomst blijde
zijn, wanneer zelfs de milde Sophokles zijn Philoktetes laat zeggen:

Thersites leeft: want niets kwaads gaat te gronde,
Dat wordt beschermd, bevorderd door de goden,
Zij halen zelfs den booswicht uit den Hades,
Als 't maar een schurk van 't eerste water is,
Maar den rechtvaardige beschimpen zij.
Wat zal men daarvan zeggen, hoe het prijzen, als
Men 't goddelijke prijzend, goden slecht bevindt 10)?

Dit is meer dan het probleem van de onzedelijke goden der dichters, dit is het probleem van de theodicee voluit en algemeen-menschelijk. Verhever nog in den mensch dan de ongerustheid over zijn heil, is de ongerustheid

over God, die ongerustheid, die Job bezielt en zijn babylonische voorgangers. De Grieken hebben die ongerustheid in sterke mate gekend: zij verrijst als een duistere wolk tegen den klaren achtergrond van den gezegenden Olumpos. En Nietzsche heeft zelden een zóó diep woord gesproken, als toen hij zeide, dat de stralende, licht levende godenwereld zich tot den innerlijken griekschen geest verhoudt „wie die entzückungsreiche Vision des gefolterten Märtyrers zu seinen Peinigungen” 11).

§ 2. *Het antwoord.*

Wat is het antwoord van den griekschen geest op de vraag naar God's rechtvaardigheid? Het is niet altijd hetzelfde, maar wisselt, in overeenstemming met het geheel der levens- en wereldbeschouwing van elken dichter of wijsgeer. Toch wijst het in dezelfde richting: een éénige al bezielende macht, die de plaats der willekeurige Olympiërs inneemt.

Voor Aischulos zijn leed en kwaad de gevolgen van de zonde der menschen, maar ook van den vloek, die hen treft, die woont in hun huizen, die niet sterft in hun geslachten. De mensch is gebonden en toch ook weer vrij. Klutaimestra wil de schuld van den moord op Agamemnon van zich afwentelen op den *Alastoor*, den vloek, die het Atreidenhuis reeds zoo lang plaagt. Maar het koor, dat zoo juist nog over dien onverzadelijken daemon heeft gesproken en het schrikkelijk gebeuren aan een hoogere inwerking toeschreef — „want niets geschiedt met menschen zonder God's wil” — aanvaardt thans dit excuus in het geheel niet:

Ver van de andren heb daarover ik
Een eigen meening: het zondig werk
Baart altijd meerdere schuld,
Gelijkend op zijn beeld.
Maar de deugd van een huis, dat het recht wel
bewaart,
Verwekt steeds nieuwen zegen 3).

Doch is de straf immer rechtvaardig? gaat
het niet den booze goed, zucht niet de recht-
vaardige in droefenis? Neen, want God straft
hoe langzamer, des te zekerder, gelijk blijkt uit
het geval van Paris' zonde:

Ik eer en vrees den grooten Gastrechthoeder,
Zeus, die dit alles deed aan Alexander,
Die lang den boog gespannen hield, opdat
Niet vóór den tijd noch hoog boven de sterren
De pijl onzeker neersloeg 4).

Over blijft echter het daemonisch element, waar-
voor de mensch niet verantwoordelijk is. Doch
ook dit heeft bepaalde bedoeling. Geen willekeu-
rige Olympiër zendt het in onverschilligheid of
plaagzucht. Aischulos' vereering richt zich tot een
God, dien hij Zeus noemt, maar dien hij ook
gaarne anders wil aanroepen, een alwijze, goede
God, wiens heerschappij ons wonderlijk moge
voorkomen, maar die het alles beter weet en ons
opvoedt door lijden; in een hymne vol nederige
kracht en forsche overgave roept het koor God aan:

Zeus, wie hij ook is, als deze naam
Hem lieflijk klinkt,
Ik noem Hem zóó:
Wanneer ik alles overwogen heb,
Kan niets met Zeus ik vergelijken,
Als 't geldt vruchtlooze zorg uit 't hart te bannen.

Wij kennen die zorg, die zorg is over God, meer dan over den mensch: de persoonlijke verhouding tot God bevrijdt den dichter van zijn twijfel.

Hij wijst den weg tot wijsheid
Den menschen, hij stelt de eeuwge wet:
Leering door lijden.
In den slaap druppelt ons op 't hart
Zorg en berouw: maar ook tegen zijn wil
Brengt God den mensch tot wijsheid.
En bij hen, die staan aan het groote roer,
Is geweld, maar is ook genade 5).

In het vrome vertrouwen op God vindt de dichter de kracht om in de paedagogische bedoeling van het leed te gelooven.

Een andere is Zeus in Prometheus van denzelfden dichter. Daar is de god weer geheel de homerische Olympiër, de usurpator, die door onrecht en geweld heerscht. De macht, waarop hier de dichter zich beroept tegen zedelijke willekeur en tyrannie, is niet meer persoonlijk. Het is de Moira, de onpersoonlijke wereldwet, wier verbinding met de aarde-*kora* (boven blz. 60), nog maar uiterst los is. Reeds in de Odyssee doodt de Moira der goden de vrijers van Penelope 6) en wordt zóó de zedelijke vergelding aan de wet toegeschreven, den wereldloop, die echter nog afhankelijk wordt gesteld van de goden. En ook nog in Aischulos' eigen Choephoren worden de Moiren aangeroepen om een rechtvaardigen gang van zaken te bewerkstelligen „op gezag van Zeus” 7). In den Prometheus echter wordt de Moira een waarborg van de zedelijke wereldorde, ondanks en tegen het wille-

keurig regiment der Olympiërs. Aan de goden en hun tyrannie komt een einde, de wet der Moira is eeuwig en zal ten slotte recht brengen 8). Heftige verwijten slingert de gepijnigde Prometheus naar Zeus op zijn verheven berg. Het is eigenlijk niet Zeus, die macht heeft hem zoo te kwellen: als het niet in het lot besloten lag, ware Zeus' toorn onmachtig. Zeus, de indringer, heerscht volgens nieuwbakken wetten onrechtvaardig; zijn storelooze onsterfelijkheid heeft Prometheus, de held, „die het waagde”, ook den menschen willen verschaffen. Ernstig en onvervaard wordt het lot van Zeus voorzeggd: van den troon te worden gestooten, gelijk zijn vader Kronos 9). Er is een macht boven Zeus — nu niet Zeus, de wijze Algod uit de hymne in den Agamemnon, maar de kleinzielige tyran en misdadiger van den Olympos, — dat is de Moira. Zóó in de tweespraak tusschen Prometheus en het koor der Okeaniden:

En wie wendt van Noodzaaklijkheid het stuur?
De Moiren en de steeds waakzame Erinyen.
Is Zeus dan zwakker dan haar groote macht?
Wat voorbeschikt is, kan hij nimmermeer ont-
vlien 10).

Zoo vlucht de Griek uit de zedelijke vertwijfeling, waarin hem zijn concreet-aesthetische opvatting van de persoonlijkheid Gods moest brengen, in de rust van een onpersoonlijk-bilijke wetmatigheid. En — merkwaardig! — daarmee gepaard gaat een wending der gedachten van de „nieuwe” goden naar de oeroude, die minder persoonlijk, maar zedelijk verdraaglijker waren: Prometheus' laatste jammerklacht is ge-

richt tot den Aether en de heilige macht van zijn moeder, de Aarde 11).

Maar ook wanneer God Zeus heet, is er geen sprake meer van den Olympiër. „Zeus” is een naam geworden voor een pantheistisch-wetmatige voorstelling van den wereldloop, waarbij het leed niet meer aan een persoonlijken boozen wil behoeft te worden toegeschreven en de zorg over God wijkt voor een mystieke vroomheid:

Zeus is de aether, Zeus de aarde, Zeus de hemel,
Zeus is het Al en dat wat meer nog is dan 't Al 12).

Of, láát bij de Orphici, maar ongetwijfeld in aansluiting aan dezelfde vroege gedachten:

Zeus is de eerste, Zeus' flikkerend weerlicht het
laatste:

Zeus is 't begin, Zeus het midden: uit Zeus is
alles geboren 13).

Geheel anders dan Aischulos staat Sophokles tegenover het raadsel van den wereldgang. Voor hem behoeft de goddelijke wil geen rechtvaardiging, wat God doet is welgedaan. Ook hier de gedachte van God's vast, vooraf bepaald plan: wegens zulk een plan, in zichzelf wijs, moet Philoktetes, hoewel onschuldig, lijden. *Sophrosunè*, maar nimmer in den kleinzieligen, laffen zin, steeds als serene vrede in God en bescheiden schroom, is hoogste wijsheid:

Bezonnen zijn is van alle geluk
't Voornaamste: dat wat der goden is
Zij immer ons heilig: want groote woorden
Boet de vermeetle met zware straffen,
En leert zoo als grijsaard nog wijsheid 14).

gische analyse gegeven van den weg tot de zonde, dan in Phaidra's verklaring hoe ze er toe is gekomen haar stiefzoon Hippolutos te beminnen. Een analyse, die dieper gaat dan de sophistische leer van de leerbaarheid der deugd. Neen, aan het gebrekkige inzicht ligt het niet. Men weet wel, wat goed is, maar men doet het niet. Men is traag en volgt zijn neiging. Het leven biedt zoo vele verzoekingē: de conversatie, de ledigheid, de valsche schaamte, het genot. Maar Phaidra viel niet zonder aarzeling. Zij heeft beproefd haar liefde eervol te dragen, in zwijgen te verbergen. Zij heeft tegen den waanzin gestreden en eindelijk, toen dat alles niet hielp, heeft ze besloten te sterven 18). Een bewuste en klare voorstelling van het wezen der zonde, die echter de onbegrijpelijkheid van het godsbestuur niet wegneemt. Nimmer kan die geheel uit menschenlijke zondigheid worden verklaard. Maar hoe ver zijn wij hier van de zonde als smet, als bevlekking, hoe menschenlijk, hoe begrijpelijk is alles! En welk een liefde tot menschen, juist in hun zwakheid, spreekt uit deze schildering van de zondares, gelijk uit die van Medea, van Admētos, den egoïst, die toch zoo veel goeds heeft. Waarlijk, Euripides en Shakespeare zijn, althans in begrijpende menschenliefde, niet zoo ver van elkander.

En ook de noodzakelijke verlichting, het onafwijsbaar rationalisme wordt niet als een goedkoop triomf beschouwd. Medea kent al de bitterheid van een dieper inzicht:

Niet nu voor 't eerst, maar reeds zoo vaak, Kreon, Heeft roem van wijsheid mij slechts kwaad gedaan. En nimmer moest een echt verstandig man

Zijn kindren te veel wijsheid laten leeren:

Ik, wijze, ben den eenen veel te lastig,
Terwijl de andren mij erom benijden 19).

Dit inzicht plaatst, gelijk bij Aischulos, een macht boven die der goden en alle andere machten, een éénige, met ijzeren hand regeerende macht, voor welke wij slechts te buigen hebben, maar die wij niets en zeker geen willekeur verwijten kunnen: *Anankè*. Wij moeten *Anankè* liever niet door Noodlot vertalen, fatalisten waren de Grieken allerminst. De *Anankè*-conceptie is daartoe ook veel te religieus. Diep buigt de dichter, die het knielen voor de goden heeft verleerd, voor de majesteit van *Anankè*:

Ik ben door de gunst der Muzen
Ten hemel opgezweefd,
En vele gedachten heb ik gedacht,
Maar niets vond ik sterker dan
Anankè, geen toovermiddel
In thracisch geheimschrift,
Dat Orpheus de zanger neerschreef,
Niet wat Phoibos schonk
Aan de Asklepiaden:
Heelkunst gaf hij, te weren
Vele kwalen der menschen.
Zij alleen woont niet
Op altaren, noch komt tot
Godenbeelden, noch hoort naar offers.
Verschijn mij, o machtige, nimmer
Geweldiger nog dan tot heden.
Want al wat Zeus heeft besloten,
Volbrengt hij slechts door U.

Gij buigt ijzer en staal
Met uw macht,
En voor uw starren wil
Vindt niets erbarmen 20).

Dat is hard, maar niet onwaardig; de gang van het leven is de gang der natuur zelve, die den dichter het eigenlijk goddelijke is, het waarlijk reine 21). Zóó het allermooist en diepst in het gebed uit De Trojaanschen. De grijze Hekabe staat voor den ondergang van al wat haar lief is. En zij bidt, niet tot Zeus, maar tot de groote Natuurwet (niet aan *onze* natuurwetten denken!), die alles brengt waar het moet zijn:

Gij, die de aarde draagt, die op de aarde
Ook zetelt, eeuwig-onbegrijpelijk wezen,
God, — noem ik beter u wellicht Natuurwet,
Noem ik u Wereldrede, u huldig ik
Aanbiddend, want gij leidt geruischloos schrij-
dend
Het menschenleven tot het passend doel 22).

Misschien is dat „passende doel” niet rechtvaardig maar onzen maatstaf: maar wat mensch noch menschelijke god doet, kan niet menschelijk worden beoordeeld. Hier is de mensch niet meer maatstaf, maar de aanbidding van het onbegrepene, en die geeft de van alles beroofde in het aangezicht van het brandende Troje rust. Mene-laos, die naar haar luistert, denkt er weliswaar anders over en geeft ongetwijfeld de ergernis van Euripides' tijdgenooten weer:

Wat's dat nu? Welk een nieuwerwetsch gebed!

Zoo wordt de kringloop der Natuur een bron van rust. De Griek, anders dan de Jood, zag zijn goden. Hij zag ze stralend, maar te duidelijk, te menschelijk. Hij wilde van de Machten van den voortijd personen maken, en de dichters hielpen hem al te goed. God werd tè begrijpelijk. Zoo keert de grieksche geest terug tot de Macht en den kringloop der Aarde, tot het mysterie, dat hij — zeldzame beperktheid van een zoo rijken geest! — met de persoonlijkheid niet kon verbinden.

Het Orphisme intusschen tracht aan den kringloop te ontkomen, maar heeft de persoonlijke goden daartoe al evenmin noodig. En rechtvaardigt het leed als loon en straf. Wij zagen, hoe Plato zich de reïncarnatie voorstelt: elk krijgt in het gericht aan het einde van een periode een nummer. Komt dat nummer aan de beurt, dan mag hij vrij kiezen. Met vrijheid en gebondenheid is rekening gehouden. Maar — en dit is geen rechtvaardiging God's, maar wèl een innig-vrome assertie daarvan — wat men ook kiest, God is schuldeloos 23).

De rechtvaardiging God's wordt gekocht ten koste van zijn persoonlijkheid. *To Theion*, het Goddelijke, is grooter en heiliger, meer één, minder willekeurig dan *ho theos*, de god 24). Een levende, goddelijke kracht bezielt en beheerscht het Al. De wereld schijnt verbrokkeld en onsaamenhangend, maar er is een verborgen harmonie, en alles laat zich ten slotte herleiden tot de cosmische wet 25). Dat is de wijsheid van Herakleitos, wien alles in alles vervloeit. De olympische wereld was een aaneenschakeling van onaangename en onduldbare onverwachten, — hier is alles regelmaat, niets nieuw.

De goden doen waar zij lust in hebben, maar de heraclitische Helios zal van zijn weg niet afwijken, anders grijpen de dienaren van Dikè hem 26). Alles komt voort uit één beginsel en keert tot dat eene weer. De dichters hadden getracht van de wereldgeschiedenis een drama te maken. Het viel al te menschelijk uit. Nu wordt zij een proces. Maar geen mechanisch proces, in den zin van de natuurwetenschap der negentiende eeuw 27). Veeleer een levend-goddelijk organisme in den zin van Goethe. Slechts Plato kan dit grootsch monisme niet gebruiken. En ook de „gestalten” veracht hij niet. Maar hij had, wat Homeros ontbrak: den goddelijken Eroos, de heilige *Mania*.

ACHTSTE HOOFDSTUK.

KUNST EN WETENSCHAP.

§ 1. *Kunst.*

De Grieken behooren tot de menschen „pour qui le monde visible existe”, om met Théophile Gautier te spreken. Zij zijn geboren kunstenaars. Zij zien alle stof gevormd: „gestalte” en lijn. Maar het is een bewijs van oppervlakkigheid hen voor schoonheidsdienaren zonder meer te verklaren. Wij hebben zoo juist gezien hoe zij worstelden met de vizioenen hunner groote dichters. Zonder die droomen van glans en schoonheid is de beeldhouwkunst ondenkbaar: de homerische goden en helden staan op in marmer in den tijd van Pheidias, Praxiteles en Skopas. Maar ondertusschen beklagen Xenophanes en Plato zich bitter over de dichters en de laatste sluit hen zelfs buiten zijn idealen staat. Toch is Plato zelf een groot kunstenaar; schoonheid en goddelijkheid liggen voor hem vlak bij elkander en: „den Marmorbildern des Phidias verwandt sind die platonischen Ideen ewige göttliche Gestalten” 1). Plato kan — wanneer hij de hoogste werkelijkheid wil beschrijven — noch den vorm noch de schoonheid missen. Maar het is een eigenaardigheid van groote

kunstenaars, dat zij soms zelf het aesthetische het sterkst bestrijden 2).

Het verzet tegen de schoone goden was zeker niet minder sterk onder het volk dan onder de wijzen. Het is toch wel het volk geweest, dat Homeros' blindheid aan zijn lastering van de goden toeschreef, terwijl ook het volk Stesichoros toejuicht, die, homerisch begonnen, in een Palinodie al zijn onvriendelijke woorden over Helena — ook zij toch eigenlijk een eerwaardige boomgodin — terugnam en de sage in plaats van menschelijk-profaan weer archaisch-godelijk behandelde 3). Het was het volk, dat, alle marmeren schoonheid ten spijt, de oude houten *xoana*, vaak meer fetisj dan beeld, verkoos en bleef liefhebben. Dat een god niet-menschelijk wordt afgebeeld, is, religieus gezien, immers juist een voordeel. Wie het „ganz andere” zoekt, gaat veiliger tot een steen, dan tot de cnidische Aphrodite. De inwoners van Kos weigerden dan ook dit heerlijke werk in hun tempel te ontvangen 4). Ook de naaktheid der classieke beeldhouwkunst is niet in overeenstemming met den religieuzen geest. Grieksch is niet zonder meer naakt, gelijk het classicisme wilde. De veel meer naar het sacrale neigende vaaskunst geeft de goden als regel bekleed weer.

„Es ist nicht wahr, dass die griechische Religion eine Religion der Schönheit gewesen sei. Sie war, wie alle Religionen, eine Religion der Furcht und Hoffnung, des Entsetzens und Jubels, ohnmächtigen Jammers und des Dankes für Hilfe und Rettung” 5). Deze woorden van Kekulé geven geheel den omkeer weer, die sedert Schiller's „damals war nichts heilig als das Schöne” is ingetreden in de waardeering van

den griekschen geest. Zeker, de Grieken waren het volk bij uitnemendheid van den schoonheidsdienst, maar zij waren ook het volk van een diepe godsvrucht en een hooge zedelijkheid. Nergens ter wereld is de liefde tot de schoonheid zóó sterk geweest als in het oude Hellas. Maar ook nergens ter wereld werd het eeuwige conflict tusschen schoonheid en heiligheid zóó scherp gevoeld als juist daar. De beeldhouwkunst schept ten slotte, juist als de dichters, meer schoone menschen—hetaeren, diskoswerpers, wapenmenners — dan goden.

Toch hebben de Grieken den band tusschen het heilige en het schoone niet doorgesneden, niet kunnen doorsnijden. De *xoana* worden boven de beelden van Pheidias verkozen, en de dichters geweerd uit den volmaakten staat. Maar puriteinsche ernst wordt daar niet mede gemaakt: *mèden agan*. Een Savonarola moet men in Hellas niet zoeken. Integendeel: de oude, primitieve lijn wordt vastgehouden, waarop kunst en religie één zijn. De dichter was de „woordenman”, profeet en magiër tevens. Dat laat zich natuurlijk door den classieken griekschen geest niet handhaven. Maar nog voor Demokritos is de dichter de van God vervulde: „wat de dichter schrijft uit godvervuldheid en heiligen geest, dat is zeer schoon” 6). De tooneelspeler gold voor het primitieve besef als heilig, immers het spel was in zijn oorsprong heilige handeling. Nog tot Philippos van Macedonië wordt een tooneelspeler als afgezant gezonden omdat diens persoon sacrosanct is. Ook dat past niet in den geëmancipeerden, wetenschappelijken griekschen geest. Maar nog Aristoteles, naar wij zagen, schrijft aan de dramati-

sche kunst reinigende kracht toe. Zoo wordt het primitieve religieus-zedelijk geïnterpreteerd.

Het is ten slotte Plato, die met de heiligheid van de schoonheid en de schoonheid van de heiligheid het meest ernst maakt. En een oplossing geeft van een metaphysischen durf en een psychologische fijnheid, die ons altijd weer bekoren. De kracht van haar vleugels heft de aard-sche zwaarte van de ziel op tot de woning der goden. Daar kampt de ziel in het gevolg der goden een harden strijd met het tweespan voor haar wagen, waarvan het eene paard vlug en gewillig is, het andere echter weerstrevend. Na veel moeite en uiterste inspanning kan dan de ziel, die de onsterfelijkheid deelachtig is geworden, een blik worden vergund in het rijk boven den hemel, de plaats der eeuwige ideeën („gestalten”, want Plato is een dichter!), van het ware zijnde. De ziel echter, die niet zoo gelukkig is, raakt door de schuld van het onwillige paard verward in de spannen der andere. Die den god het beste volgt, komt nog juist met het hoofd van den wagenmenner in de ruimte aan gene zijde van den hemel, en aanschouwt, gehinderd door de tweespalt harer paarden moeizaam de heerlijkheid van wat het ware zijnde en dus kleur- en vormloos, maar wat voor het oog van den geest de heerlijkste verkwikking is. De anderen zien niets, zij verlangen naar boven, maar blijven steken in de verwarring, beschadigen hun vleugels en keeren zonder winst terug. Zij, die in volle rust het bovenhemelsche betreden hebben, zijn zalig: want daar groeit het ware voedsel, dat hun vleugels doet wassen en hen steeds vrijer maakt van den kerker des lichaams. Maar ook zij, die slechts een glimp van de eeuwige heer-

lijkheid zagen, danken daaraan het beste in hun leven. Want „wanneer een mensch bij den aanblik der schoonheid hier beneden in herinnering aan de ware schoonheid (die hij eenmaal zag) de vleugels groeien en hij, ze bewegend, verlangt omhoog te vliegen, maar, daar hij daartoe de kracht niet heeft, slechts omhoog ziet als een vogel, zich niet bekommerend om de dingen op den grond: dan treft hem het verwijt, dat hij in waanzin (*mania*) bevangen is; maar juist deze godvervuldheid blijkt de beste en van de beste herkomst voor hem, die haar in zich heeft en die aan haar deel heeft, en het deelhebben aan deze soort waanzin is het wat iemand de liefde tot het schoone geeft” Elke menschenziel heeft van natuur het ware zijn aanschouwd, maar het is temidden van de ongerechtigheid dezer wereld niet gemakkelijk zich dat korte oogenblik van aanschouwing van het heilige te herinneren. De weinigen echter, die dat kunnen, „staan gansch verbaasd en weten niet, wat hun gebeurt . . . maar eenmaal straalde ons de schoonheid toen wij in blijde stoeten de goden volgden en zalige gezichten zagen en werden gewijd met wijdingen, die men de allerzaligste noemen mag, het geheimenis schouwend van volkomene en echte, onveranderlijke en zalige gestalten, ze schouwend en beschouwend (*muoumenoi* en *epopteuontes*, de beide uitdrukkingen van den mysteriedienst, boven blz. 50) in een rein licht, rein en onbevlekt door datgene, wat wij nu als ons zogenaamde lichaam rond dragen, gevangen als een oester in zijn schaal” 7).

Hier is de volle rijkdom van den griekschen geest: de tweespalt tusschen het hooge en het lage, gevoeld als een spanning tusschen lichaam

en geest, een kerkering van wat goddelijk in oorsprong en wezen is in de ongoddelijke stof van het „zoogenaamde lichaam”, het verlangen naar het heil, dat een bevrijding is van ongerechtigheid, die wederom het gevolg is van de banden der aarde, van de zwaarte, die de vleugels verlamt en het lichaam-paard, dat in het gewoel de vleugels verbrijzelt. Hier is al de koenheid van het dialectische denken, dat de uiterste abstractie van het ware zijnde niet schuwt, paradoxaal vereenigd met den durf om, zij het dan alleen voor geestelijke oogen, zelfs boven den hemel, „gestalten” te zien. Hier is, ten slotte, alle heerlijkheid en alle goddelijkheid, die ons op aarde gegeven is, herinnering aan geschouwde schoonheid. Hier is de dialectiek mystisch, de mystiek aesthetisch, de schoonheidsdienst ethisch. De dorst naar het heil en de verzadiging der oogen aan schoone gestalten, hier zijn ze beide bevredigd. Zonder Homeros en de andere dichters ware deze platonische visie niet mogelijk geweest, maar evenmin zonder Orpheus. En in den geest van deze innerlijke schoonheidsvereering hebben wij ook het gebed te verstaan, waarmee Sokrates den Phaidros besluit en waarin de leelijkste aller wijzen schoonheidsdrang met zedelijk besef en vromen zin verbindt: „o, lieve Pan, en alle gij goden van deze plaats, geeft mij, dat ik schoon worde van binnen” 8).

§ 2. *Wetenschap.*

De verlangens en extasen, de vizioenen en belevingen, die wij hebben beschouwd, vonden alle hun weerklink in de grieksche wetenschap en in het denken. De Grieken zijn de vaders van wijsbegeerte en wetenschap, maar zij hebben niet op

een goeden dag afstand gedaan van hun mythologische en religieuze geestesgewoonten om zich op zuivere wetenschap te gaan toeleggen. Denken en kennen bewegen zich in bepaalde verhouding tot de overige levensbeweging, deels in evenwijdige, deels in tegengestelde richting.

Euripides vond troost voor een twijfelziek en onrustig gemoed in een religieus monisme. Wij hoorden zijn Hekabe bidden. In zijn voor ons verloren Chrusippos vat hij het oude beeld van het heilig huwelijk tusschen hemel en aarde weder op (boven blz. 30vv.), maar nu als uitdrukking van een monistisch-wijsgeerige wereldbeschouwing:

Aarde, zeer groote, en Zeus' hemel.

De hemel: vader van menschen en goden,

De aarde: ontvangt de dropplēn van vochtigen
regen

En baart dan de stervelingen,

Baart voedsel en de geslachten der dieren,

Waarom zij ook niet t'onrecht

Almoeder genaamd wordt.

En al wat uit Aarde ontstond,

Dat keert weder tot haar terug 1).

Ook wij keeren zoo dus tot Moeder Aarde terug. Als grond van alle zijn wordt zij het voorwerp der wijsbegeerte. Voor den Griek is filosofheeren niet een abstract vermaak van twijfelachtig nut. Filosofheeren is leven. De filosofie heeft een theorie noodig om haar taak te vervullen, maar die theorie is niet een reeks abstracties, zij is nog voor een groot deel levend en concreet. De „gestalten” laten ook de wijsbegeerte niet los. Zoo kon Karl Joël ons wijzen op den mystischen achtergrond van de vorsocra-

tische philosophie. Wij leeren op school, dat Thales, Anaximenes en Herakleitos samen om een tafel gingen zitten en de vraag opwierpen: waaruit is alles ontstaan? Water, zei de een, lucht de tweede, vuur de derde. Zoo is het niet precies gegaan. De voorsocratische filosofen zoeken naar een *archè*, een begin, dat tevens een voedende en dragende kracht is, een oermacht, één in goddelijkheid, waaruit alle gedeeldheid geworden is 2). Het „water” van Thales is meer dan ordinair water 3), het is een poging om den éénen wereldoorsprong wetenschappelijk te benaderen, den levenden kringloop der dingen tot één goddelijken oorsprong te herleiden. En de „lucht van Anaximenes is zoo weinig lucht in den gewonen zin, dat het eenige van hem overgebleven fragment die lucht tot het wezen der ziel verklaart: „zooals onze ziel lucht is, en ons daardoor bijeenhoudt, zoo omvat adem en lucht de gansche wereld” 4). Dat is gedeeltelijk primitieve voorstelling, voor welke de ziel een ademtocht is 5), gedeeltelijk een trachten naar de alles omvattende en beschermende moederstof. Van Anaximander ontmoetten wij reeds het woord over den kringloop (boven blz. 146) en ook Herakleitos kennen wij in zijn hartstochtelijke leer van den eeuwigen wederkeer: „uit alles één en uit één alles” 6). Dit alles is wetenschappelijke beschrijving van den kringloop van Moeder aarde: alles één in wezen, hoewel verschillend in verschijning, en het ééne in het goddelijke. Voortdurend gaat alles in alles over, de cirkel van leven en dood brengt geen wezenlijke verandering, „alles vloeit”. Voor de bekommering om de ziel en de hoop der onsterfelijkheid is hier geen plaats: alles is onsterfelijk,

de stof is eeuwig. Maar we hebben eer met pantheïsme dan met materialisme te doen. Plato's scheiding tusschen geest en stof, de orphische leer van de gevangenschap der ziel gelden hier niet: daarvoor zijn al deze philosophemen te primitief. Wil men een vroeger aangeduide lijn thans van een nevenlijn voorzien: hier knielt niet Psyche voor Christus, maar grieksche wijzen en dichters schuilen naast Goethe, Fechner en Carlyle in de rijke plooien van „der Gottheit lebendiges Kleid”. Het Orphisme — en tot op zekere hoogte Plato — bouwt op Moeder Aarde's kringloop een psychologie, het jonisch monisme op denzelfden kringloop een cosmologie. Maar beide zijn doordrongen van mystiek. Het een zou niet op het ander kunnen inwerken, wanneer het niet hetzelfde was; deze grondleer van de Joniërs is de grondleer van alle speculatieve mystiek 7). En het Orphisme is geneigd, na de psychologie van de verlossing der gevallen ziel weer cosmologisch tot het Al en Eéne terug te keeren: zijn Phanes, zijn oervuur, is immers ook een *archè*, een wereldsentsie, waartoe alle gedeeldheid tenslotte weer vereenigd wordt. Slechts Plato blijft van de aléénheid afkeerig en handhaaft de „gestalten” en de heilige razernij brengt hem geen verzinken in het Al, maar schouwen van de schoonheid der eeuwige dingen.

„Gestaltend”, mythologisch blijft de taal der wetenschap nog zeer lang 8). Zij is het eigenlijk nog. Maar ook al kan geen wetenschap de mythe missen, het maakt een groot verschil of zij uitgaat van een mystische natuurbeschouwing, dan wel van den mensch. Het is de groote daad van Sokrates en de Sophisten, dat zij den mensch ontdekt hebben als maat der dingen, het is de

groote daad van Sokrates, dat hij daarbij niet is blijven staan. De ondergang der homerische goden en de opkomst der attische Aufklärung houden met elkander nauw verband. Hoe destructief zij dreigden te werken, is ons voldoende uit Aristophanes' parodieën en Sokrates-Plato's argumenten bekend. Maar het is belangwekkend te zien hoe de groote twijfelaar en verlichter, Euripides, wien ook zijn eigen twijfel niet onaanastbaar is (o, eigenschap van waarlijk grooten!) de verlichting ridiculiseert. In 's dichters eenige satyrspel spreekt de held, de Cycloop, als echte sophist, tot Seilenos:

Menschje, den wijzen is de rijkdom god:
De rest is niets dan groote en mooie woorden.

— — — — —

De aarde, of zij wil of niet, moèt mij
Wat laten groeien voor de weide van mijn schapen.

Die offer ik aan niemand dan mijzelf, geen god,
En aan mijn buik, den grootsten aller goden;
Want daaglijksch spijs en drank, dat is ons Zeus,
Ons wijzen, en dan verder niet veel zeuren;
Wee over hen, die met hun vele wetten
Het menschlijk leven hopeloos verwarden!
Wie zichzelf liefheeft, mint geen rotten appel,
Van die plicht wijk ik niet, en eet jou op 9).

Bij Sokrates is de hier geparodiëerde Allzumenschlichkeit — de mensch al te volstreckte maatstaf — vermeden door het klare begrip en het zedelijk besef. Bij hem is alles geweten, theoretisch en practisch. Geen cosmologie, geen psychologie — die keeren eerst bij Plato terug. Maar de nimmer gebluschte dorst naar waarheid en

echtheid, die het fundament is van alle wetenschap. Menschelijk is het en rationalistisch en niet organisch verbonden met dat andere in Sokrates, het raadselachtige *Daimonion*, de waarschuwendende stem, die „wraak van het irrationeële op dezen rationalist, van de mystiek op dezen Aufklärer” 10).

Met Sokrates, Euripides en de Sophisten treedt de „moderne mensch” in Hellas op. Maar de grooten blijven het weten: het diepste wordt niet gekend, het hoogste niet bereikt, het innerlijkste niet beseft, het goddelijke niet benaderd door den geest van den mensch. Dat uit zich niet alleen in Sokrates’ eenvoudig gebed tot Pan, in zijn offer aan Askleprios vóór zijn sterven, — het laatste en afdoende argument van dezen argumentenrijke, datgene, waar niet meer over te praten valt, is het beroep op de goddelijke stem. En ook Euripides weet het, in tegenspraak met eigen twijfel en overtuiging, dat wij, als het erop aan komt, niet kunnen „knutselen met wijsheid aan de goden” 11), dat

Wijsheid is geen wijsheid

Noch het bedenken van wat den mensch niet
gegeven is 12).

Dat zeggen weliswaar de oude ziener Teiresias en de kleine luiden van het koor, maar wij mogen aannemen, dat hun wijsheid in die der dichters en wijzen niet het geringste aandeel heeft.

NEGENDE HOOFDSTUK.

DE GRIEKSCHE GEEST.

Ieder heeft nog in de Ouden gevonden, wat hij wenschte, vooral zich zelf, waarschuwde Friedrich Schlegel. Ook ons zal het op onzen ontdekkingstocht door voorstellingen en leerin- gen, mythen en philosophemen, riten en gebrui- ken wel vaak zoo gegaan zijn. Toch hebben we de macht van den griekschen geest gevoeld, die in al zijn rijkdom en variatie, in al zijn innerlijke tegenspraak als een eenheid, een karakter voor ons staat.

Hubris en *sophrosunè*, die blijven ons als erfdeel van de gedachten van Hellas over. De *hubris*, die Prometheus drijft tot zijn edele daad, die de vrouwen in Dionusos' dienst doet razen, die de goden verwerpt en aan hen knutselt met menschelijke wijsheid, *hubris* van den verheven- sten en den meest bedenkelijken aard. De *sophrosunè*, die is als de windstilte der ziel, de vreedzame, wetverdragende stemming, die Pin- daros kende, berusting en levenswijsheid, tact en voorzichtigheid, maar ook de kleinzielige hazenbangheid van den bekrompene 1). *Hubris*, die tot de heilige razernij kan voeren en de su- blieme godgelijkheid. *Sophrosunè*, die de gren-

zen der menschheid leert kennen en den seren en vrede in God's wil. Nacht en dag. Een donkere, stormachtige nacht, als die waarin de Maenaden raasden. En een klare dag, scherpe omtrekken onder helderen hemel. Dionusos en Apollo. Wisseling en rust, pessimisme met uitgelaten jubel, optimisme met nuchtere redelijkheid. De bekommernis om de ziel en het ideaal van den roem en de berusting in het schimmenbestaan hiernamaals. De bekommernis om God en de stille tevredenheid in menschenlijke onwetendheid. De *hubris* der wetenschap, de bescheidenheid van het: wij weten niets.

Apollo en Dionusos zijn namen. En Nietzsche heeft er te veel ingelegd. Ofschoon er redenen waren en de grondtegenstelling zeker grieksch is (boven blz. 125). De tweespalt van de grieksch ziel echter is wel vaak, maar niet altijd met deze tegenstelling verbonden. Plato, om er maar één te noemen, ontsnapt er aan. Maar *hubris* en *sophrosunè* zijn menschenlijke eigenschappen en eeuwig. Dat de Grieken van beide zoo veel hadden, heeft hen vaak ongelukkig, maar het heeft hen ook rijk gemaakt. De — op het geheel gezien — wonderlijk harmonische menging van beide heeft den grieksch geest gemaakt wat hij nog is: de tact en de geestdrift der menschenheid in één.

AANTEEKENINGEN.

INLEIDING.

1. Th. Zielinski, *La Sibylle*, 1924. — 2. K. Sneyders de Vogel, *Enige opmerkingen over de kennis der Oudheid in de Middeleeuwen*, 1920. — 3. *Inferno*, Canto IV. — 4. Jakob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 12. Aufl. von L. Geiger, 2 Bnde, 1919. — 5. *Ibid.* II, blz. 217 vv. — 6. O. Gruppe, *Geschichte der Klassischen Mythologie und Religionsgeschichte*, 1921, blz. 34 v. — 7. Rud. Haym, *Die Romantische Schule*, 3. Aufl. von O. Walzel, 1914, blz. 215. — 8. *Ibid.* blz. 184. — 9. Ricarda Huch, *Ausbreitung und Verfall der Romantik*, 4. Aufl., 1915, blz. 336.

EERSTE HOOFDSTUK.

§ 1. 1. G. van der Leeuw, *Inleiding tot de Godsdienstgeschiedenis*, V. U. B. 26, 1924, blz. 109 vv. (in het vervolg geciteerd als *Inleiding*). — 2. *Ibid.* 46 v., 109 vv. E. Samter, *Familienfeste der Griechen und Römer*, 1901, blz. 59 vv., A. Dieterich, *Mutter Erde*, 2. Aufl., 1913, blz. 5, 9. — § 2. 1. Zie voor het vervolg telkens Dieterich's *Mutter Erde*. — 2. Aeschylus, *Choephoren*, 127 vv. — 3. Euripides, *Trojaanschen*, 1302 vv. — § 3. 1. Sophocles, *Antigone*, 339. — 2. Aeschylus, *Smeeelingen*, 890. — 3. Euripides, *Fragm. Chrysis*, 836. — 4. Pindarus, *Nem.*, VI, 1. — 5. Hesiodus, *Theog.* 479. — § 4. 1. J. E. Harrison, *Mythology (Our debt to Greece and Rome)*, blz. 67 v. — 2. Farnell, *Cults*, III, blz. 25. — 3. B. Schweitzer, *Herakles*, 1922, blz. 64. Zie voor de praehelleensche religieuze voorstellingen: R. Dussaud,

Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer égée, 1914. — § 5. 1. Kinder- und Hausmärchen, nr. 144, Das Eselein. Vgl. den Clown bij Shakespeare, All's well, that ends well, I, 3: „he that ears my land, spares my team.” — 2. W. Max Müller, Die Liebespoesie der alten Aegypter, 1899, blz. 27, Spreuken van Pthahotep, 21. Atharvaveda, XIV, bv. bij A. Bertholet, Religionsgeschichtliches Lesebuch, 1908, blz. 133., E. Abegg, Der Pretakalpa des Garudapurana, 1921, blz. 200 v. — 3. Bij E. Lehmann, Textbuch zur Religionsgeschichte, 2. Aufl., 1922, blz. 164. — 4. Sophocles, Koning Oedipus 1256, vgl. 269 v. — 5. Aeschylus, Zeven tegen Thebe, 752 vv. Zie voorts over dit onderwerp Dieterich, Mutter Erde, blz. 47. — § 6. 1. Goethe, Werthers Leiden, Buch I, am 12. Mai. — 2. J. E. Harrison, Themis, 1912, blz. 432, geeft de afbeelding. — 3. Zie M. Nink, Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten, 1921, blz. 213 v. — § 7. 1. Nilsson, Den Grekiska Religionens Historia, 123. — 2. Hymn. Hom. aan Aphrodite, 118. — 3. Zie de prachtige passage bij U. von Wilamowitz Möllendorff, Griechische Tragödien, II, 1919, 223. — 4. Pausanias, I, 19, 2. — 5. Zie Grimm, Kinder- und Hausmärchen, nr. 14, Die drei Spinnerinnen. — 6. Th. Tredde, Das Heidentum in der Römischen Kirche, II, 1890, 120; IV, 1891, 241, 361. — 7. Zie S. Wide, Chthonische und himmlische Götter, Archiv f. Relig. wiss., X, 1907, 262 vv., die een inscriptie van Paros aanhaalt: Aan de Heren Demeter en Kora, I. G. XII, 5, 1, 223. — 8. Hesychius: de Maagd van Admètos, d. i. Hekate, volgens sommigen Bendis. De Maagd van den Ontembare kan dus, behalve Alkestis, nog andere namen hebben. — § 8. 1. W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte, I, 1904, 468. — 2. ibid., 480. — 3. Karl Weinhold, Zur Geschichte des heidnischen Ritus, Abh. Akad. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1896. August von Löwis of Menar, Russische Volksmärchen, 1921, Nr. 35. — 4. Albr. Dieterich, Sommertag, in: Kleine Schriften, 1911, 324 vv., Otto von Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr, 1898, 179. — 5. Euripides, Elektra, 625 vv. — 6. Ilias XIV, 346 vv. — 7. Plutarchus, Coniugalia Praecepta, 42. — 8. Aeschylus, Fragm. 43 (Danaiden). — § 9. 1. Plutarchus, De Anima, VI, 2. — 2. Bij Asbjörnson, het sprookje Smeden som de ikke torde slippe

ind i helvede. Bij Grimm nr. 147, Das junggeglünte Männlein. — 3. Hymn. Hom. aan Demeter, 231 vv. vgl. G. Murray, The Rise of the Greek Epic, 1911, 350 v. — 4. Zie Inleiding § 19. — 5. Verg. de geschiedenis van Jephtha's dochter, waar ook het verhaal dienen moet om een ritus te motiveeren, Richt. 11 : 39, 40. Zie ook A. Gemoll, Die homerischen Hymnen, 1886, ter plaatse. — 6. Murray, Five Stages, 46. — 7. Farnell, Cults, II, 650 v. Preller, I, 364. — § 10. 1. Pausanias, VIII, 42. — 2. Zie over diervereering Inleiding, 10. — 3. S. Wide, Lakonische Kulte, 1893, 179. — 4. Roscher's Lexikon s. v. Melissa. — 5. Farnell, Cults, II, 435 vv. — 6. J. G. Frazer, The Golden Bough, 12 dln., laatste deel 1915, Abridged Ed. 1923. — 7. Nilsson, Grek. Rel. Hist. 118 v. — 8. Farnell, Cults, III, 115. Verg. ook de berichten over Hera's zich terugtrekken in de schuilhoeken van den Cithaeron of aan de einden der aarde. Ook Hera is een vruchtbaarheidsgodin en aan wisseling onderworpen. Pausanias, IX, 2, 7, 3, 1—6. Ilias, VIII, 477 vv. Wide, Chth. Götter, 260. — 9. Farnell, Cults III, 116 vv. — 10. Bakchai, 276 vv. Voor de etymologie van Demeter zie Bloch, in Roscher's Lex. s. v. Kora. — § 11. 1. Roscher's Lex. s. v. Kora, 1314 v. — 2. Preller. I, 756. — § 12. 1. Over de Thesmophoria zie Farnell, Cults, III, 75 vv. en, voor zoover het de niet-attische betreft, M. P. Nilsson, Griechische Feste, 1906, 313 vv. — 2. Hymn. Hom. 292 vv. Zie ook de uitgave van Allen en Sikes, The homeric Hymns, 1904, 41 v. — 3. Pausanias VII, 27, 9 vv. — 4. Farnell, Cults, III, 106 vv. — 5. Zie Inleiding § 22. — 6. Zie Inleiding § 3. L. Lévy—Brühl, La mentalité primitive, 361, 363. — 7. Verg. ook de obligatorische scherts van twijfelachtigen aard bij het huwelijk, bij voorbeeld in de Epithalamieën, die evenzeer een ritueel karakter draagt. — 8. Farnell, Cults, III, 78. Dieterich, Mutter Erde, 50. — 9. Plutarchus, Quaestiones graecae 298B. — § 13. 1. Zie voor de mysteriën van Eleusis Paul Foucart, Les mystères d'Eleusis, 1914. Farnell, Cults, III. — 2. Farnell, Cults, III, 153 vv. C. W. Vollgraf, Med. Akademie van Wet. 57A, Nr. 2, 1924. — 3. Over de beteekenis van heilsgeschiedenis in den cultus, zie thans R. Will, Le Culte, 1925. — 4. Hippolytus, Philosophoumena p. 115 Miller. Farnell, Cults, III, 357. Foucart, 432 vv. — 5. Pausanias I, 38, 6. Allen & Sikes,

40. Verg. de op vele plaatsen van Europa voorkomende labyrinthen, Trojaburchten, Rosengärten enz. — 6. Clemens Alex., Protr. IV, 27. — 7. Bij Foucart, 460. — 8. Asterius, Encom. Mart. p. 194, Combe. Farnell, III, 356. — 9. Hippolytus, Philosophoumena p. 164. — 10. Zie voor heilige drama's Inleiding § 28. — 11. Plutarchus, Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus, 81E. Apuleius, Metamorphosen XI, 23. Eph. 5:14. O. Kern, Eleusinische Beiträge, 1909, 7. — 12. Plutarchus, De Anima, 2. — 13. Wanneer de leugenprofeet Alexander van Abeinoteichos eigen mysteriën fabriceert, komt er natuurlijk een *hieros gamos* in voor en de hoop op onsterfelijk heil. Zie het opstel van F. Cumont, Alexandre d'Abenotichos et le néopythagorisme, Revue de l'Histoire des Religions, 86, 1922, 202 vv. — 14. Zie Inleiding § 19. — 15. Op autoriteit van Aristoteles, Farnell, III, 358. — 16. Rohde, Psyche, I, 289. — 17. Rohde, Psyche, I, 312. — 18. Foucart, 389 v. Euripides, Herakles, 613: ik overwon door dat ik de mysteriën aanschouwde. — 19. Farnell, III, 64. — 20. De moeder-gedachte ontbreekt in Aegypte niet geheel, zij wordt toegepast op de hemelgodin Noet: zie mijn Godsvoorstellingen in de Oud-aegyptische Pyramidetexten, 1916. — 21. Hymn. Hom. 480 vv. — 22. Soph. fr. 753. — 23. Aristophanes, De Kikvorschen, 455 vv. Verg. L. Radermacher, Aristophanes' Frösche, 1923, 208. Het voorafgaande wordt wel als een parodie op de gephyrismen opgevat. — 24. Pindarus, fr. 102. — 25. Farnell, III, 350. — § 14. 1. Zie beneden blz. 160. — 2. Bij het weerzien van Persephone springt Demeter op „als een Maenade”, Hymn. Hom. 386. — 3. Odys. XX, 66 vv. — 4. Hymn. Hom. in Ven. 70 vv. — 5. Over het polair karakter van ascese en ritueele prostitutie verg. Inleiding blz. 149 v. Ook het belangrijke art. van A. Darby Nock, Eunuchs in Ancient Religion, Arch. f. Rel. wiss. 23, 1925. — 6. Pindarus, fr. 87. — 7. Preller I, 376. Nilsson, Griech. Feste 376. — 8. Roscher, s. v. Aphrodite. — 9. H. Usener, Vorträge und Aufsätze, 1914, 189. — 10. Eugenia. — 11. Een ritus van de zg. Hubristika, het feest van den overmoed, te vergelijken met den amsterdamschen Hartjesdag, waar dezelfde ritus in eere was. In verband met een ouden vorm van dezelfde godin, met Ariadne, komt ook de merkwaardige verwisseling van mannelijke en vrouwelijke taak voor, die couvade heet en die wij van sommige primitieve volken zoo

goed kennen. Verg. Farnell, *Cults* II, 634 v. Nilsson, *Gr. R. H.* 28. — 12. Sophocles, fr. 678. — 13. Zoozeer, men kan ook zeggen: zoo weinig — is de Aphrodite Anadyomene nog oostersch, dat de gestus, waarmede de kleinaziatische vruchtbaarheidsgodin de schaamte afwijst, werd behouden als gestus, die schaamte uitdrukt: een der merkwaardigste voorbeelden van Umdeutung van motieven in de kunstgeschiedenis. — § 15. 1. Euripides, *Medea*, 230 vv. Men leze de geheele merkwaardige passage in de mooie vertaling van von Wilamowitz Möllendorff, *Griechische Tragödien*, III, 1919, 206. — 2. Zie de belangrijke studie van Louis Coulange, *La Vierge Marie*, 1925. Ook: Jane E. Harrison, *Mythology*, 62. — 3. Farnell, III, 114. — 4. Christian Morgenstern, *Einkehr, Kleine Erde*. —

TWEEDE HOOFDSTUK.

§ 1. 1. Over Herakles: U. von Wilamowitz Möllendorff, *Euripides Herakles. Zweite Bearbeitung*. 1909. B. Schweitzer, *Herakles*, 1922. — § 2. 1. *Odyssee* XI, 620 vv. — 2. Zie Bolte—Polivka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, II, 1915, 19 vv. Ook in het antieke sprookje van Amor en Psyche komen de „werken” voor. — 3. Gruppe, in Pauly-Wissowa. — 4. Wilamowitz, *Herakles*, 52. — 5. Wilamowitz, *Herakles*, 44. — 6. Gruppe. — 7. Pindaros, *Olymp.* III, 30 vv. — 8. In de verzameling van Perrault. — 9. Preller, II, 2, 4. Aufl. von C. Robert, 451. — 10. Het sprookje van den held, die de „werken” moet volbrengen, in een geheel anderen cultuurkring: Th. Koch-Grünberg, *Indianermärchen aus Süd-amerika*, 1920, nr. 13. — 11. Euripides, *Herakles*, 394 vv. — 12. Preller, II, 2, 488 vv. — 13. Wilamowitz, *Herakles*, 41 v. — 14. Wilamowitz, *Herakles*, 38. — § 3. 1. Mooie vertaling van Alkestis in Wilamowitz, *Griechische Tragödien* dl. 3. — 2. Alkestis, 837 vv. — 3. Inleiding, § 28. — 4. De strijd is ook wel verbleekt tot een symbolischen woordenstrijd, zooals die aan het einde van Shakespeare's *Love's Labour's Lost*, den *Conflictus Veris et Hiemis*, verg. E. K. Chambers, *The mediaeval Stage*, I, 1903, 188. — 5. *Ilias*, V, 395 vv. — § 4. 1. M. P. Nilsson, *Der Flammentod des Herakles auf dem Oite*, *Archiv f. Religionswiss.* 21, 1922, 310 vv. — 2. Preller, II,

2, 595 vv. — 3. Euripides, Herakles, 1270 vv. — 4. Euripides, Herakles, 1425 v. — 5. Wilamowitz, Herakles, 92 v. — § 5. 1. Wilamowitz, Herakles, 88 v. — 2. Pausanias, II, 31, 10. — 3. Wilamowitz, Herakles, 87.

DERDE HOOFDSTUK.

§ 1. 1. Farnell, IV, 116. — 2. Inleiding § 10. — 3. Farnell, IV, 113 vv. — 4. Agamemnon, 55. — 5. Rohde, Psyche, I, 192. — 6. Farnell, IV, 146 vv. — 7. Hom. Hymn. aan Apollo, 395 vv. — 8. Over steenvereering in Griekenland: M. W. de Visser, Die nicht-menschen gestaltigen Götter der Griechen. — 9. Inleiding § 8. — 10. Agamemnon, 1080 v. Zie over den Aguius verder Farnell, IV, 307 v. 11. Euripides, Iphigeneia in Tauris, 57, verg. de noot bij G. Murray, The Iphigeneia in Tauris of Euripides, 1920. — § 2. 1. Plutarchus, Theseus, 22, 5. Inleiding § 8. — 2. P. Saintyves, Les Liturgies populaires, 1919, 109. — 3. Nilsson, Griechische Feste, 1906, 183. Wide, Lakonische Kulte, 124. — 4. Farnell, IV, 284 vv. A. Dieterich, Kleine Schriften, 1911, 339 v. — 5. Het Stepterionfeest, waarop de overwinning van Apollo wordt gevierd, is vol onverklaarde bijzonderheden, waarschijnlijk juist tengevolge van de combinatie der beide gedachten; het feest is vermoedelijk ouder dan de mythe en daaraan niet geheel ondergeschikt gemaakt; zoo zal wel te verklaren zijn, dat de ontkenning ontbreekt: wél wordt de hut van den draak in brand gestoken, maar van zijn dood lezen we nergens. Ook zijn we niet zeker, dat de knaap, die de hut in brand steekt dezelfde is als de *daphnèphoros*, al is dat hoogst waarschijnlijk. Nilsson, Gr. Feste, 150 vv., Rohde, Psyche, I, 132 v. — 6. Otto von Reinsberg-Düringsfeld, Das festliche Jahr², 1898, 103. — 7. Verg. mijn art. Ueber einige neuere Ergebnisse der psychologischen Forschung, in Studi e Materiali di storia delle religioni, II, 1926, 36 vv. — 8. Hymn. Hom. aan Apollo, 300. — 9. Pind., Pyth. 10, 38. Otto Schröder, Hyperboräer, Arch. f. Relw., VIII, 1905, 69 vv. Farnell, IV, 100 vv. — 12. Bacchylides (Jebb, XII, 5) laat Croesus op den brandstapel redden door Apollo en ontvoeren naar de Hyperboreërs." — 10. Inleiding § 12. — 11. Nilsson, Gr. Feste, 99 vv. id., Gr. Rel. Hist., 145. — 12. Hesiodus, fr. 194 Rzach. — 13. Oedipus

Rex, 149 v., verg. Wilamowitz, Gr. Trag. II, 20: „mächtig gleichermaßen Unheil zu senden und zu bannen”. — 14. De betrekking van den boog tot de jacht is secundair, Nilsson, Gr. Feste, 97 v., Hymn. Hom. aan Apollo, 1 vv. — 15. Nilsson, Götter und Psychologie bei Homer, Arch. f. Relw. 22, 1923/24, 369. — § 3. 1. Pausanias, X, 5, 5—6. Plutarchus, De Defectu Oraculorum, 43. Over het delphisch orakel in het algemeen: Farnell, IV, 180 vv., Samfer, Religion der Griechen, 36 v. — 2. Over den omphalos: Harrison, Themis, 396 vv., Schweitzer, Herakles, 64. — 3. Euripides, Iphigeneia in Tauris, 1245 vv. — 4. Plato, Phaëdrus, 22, p. 244. — 5. Farnell, IV, 190 vv., Reeds moederdienst op zichzelf echter leidt vaak tot extatische verschijnselen (Rhea Cybele!), terwijl wij niet mogen vergeten, dat Apollo en Dionusos oorspronkelijk gelijksoortige goden zijn: de differentiatie treedt eerst later in. — 6. Zie over de verschillende vormen van sacramenteele gemeenschap de thans classieke uiteenzetting van A. Dietrich, Eine Mithrasliturgie, 2, 1920, 92 vv. — 7. Pausanias, X, 5, 5—6. Plutarchus, Def. Orac. 43. — 8. Pausanias, X, 24. M. Ninck, Die Bedeutung des Wassers, 1921, 83 vv. Farnell, IV, 188 v. — 9. Inleiding § 25. J. G. Riedel, De sluik- en kroesharige rassen tusschen Celebes en Papua, 1886, 8 v. — 10. E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum, 1910, 7 vv, 75 vv. Farnell, IV, 186 vv. Verg. de wijze waarop de god de Sibylle „rijdt”, bij Vergilius, Aeneis, VI, 77 vv, 98 vv. — 11. Plut. Def. Orac. 8. — 12. Inleiding § 25. Aeschylus, Agamemnon, 1072 vv. — 13. Heraclitus, fr. 92 (Diels). — 14. Oorspronkelijk is Apollo even vatbaar voor het extatisch-orgiastische als Dionusos en elke andere heiland-god. Vlg. Euripides, Trojaanschen, 825 vv., waar de epidemisch-razende dans Apollo tot aanvoerder heeft. — § 4. 1. Farnell IV. 206 vv. — 2. Farnell, IV, 200 vv. — 3. Herod. V, 42. — 4. Plato, Respubl. 4, 5: p. 427. — 5. Farnell IV, 182 vv. — 6. Farnell, IV, 178 vv. — 7. Plutarchus, Lyc. 13, 6. Verg. Plato, Leges, 1, 6: p. 632. Herod. I, 65. J. Beloch, Griechische Geschichte,³ I, 1, 1912, 350. — 8. Soph., Oëdip. Rex., 470. Aesch., Choëphoren, 406, 577, 692 vv. — 9. Aesch., Eumeniden, 285. Verg. ook 327 v.: De stervende kermt, De kwelgeest verschijnt. — Verg. over verwantenmoord: V. Grönbech, Die Germanen, in La Saussaye's Lehrbuch, II, 556. —

10. *ibid.*, 657 vv. — 11. *ibid.*, 490 vv. — 12. Farnell, IV, 176 vv. Verg. Plato, *Leges*, 9, 8: p. 865. Nilsson, in *La Saussaye's Lehrbuch*, II, 360. — 13. Soph., *Oed. Col.* 233 vv. — 14. Eur., *Her.*, 1233 v. — 15. Bij Farnell, IV, 212, 392. — 16. Herod., VI, 86. Verg. over den invloed van Delphi op de denkbeelden omtrent moord en doodslag: R. Maschke, *Die Willenslehre im griechischen Recht*. 1926. — § 5. 1. Plut., *De Musica*, 42. — 2. Farnell, IV, 242. — 3. Over delphische wijsheid en haar verband met de Zeven Wijzen der traditie, zie Nilsson, *Grek. Rel. Hist.*, 255. — 4. Farnell, IV, 246 vv. Paus., X, 7, 5—6. Plut., *De Musica*, 7. — 5. De geschiedenis van Marsyas, die gevild wordt en aan een boom gehangen, kan vermoedelijk worden herleid tot een ritus betreffende een „ouden”, mishandelden en gedooden vegetatiegod. — 6. Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. — 7. Plut., *De E apud Delphos*, 9. — 8. Rohde, *Psyche*, II, 16 en noot 1. — 9. Pind., *Pyth.*, 5, 65 vv. — 10. Plut., *De Musica*, 4. Harrison, *Prolegomena*, 438 vv. Wilamowitz, *Gr. Trag.* II, 134. G. Murray, *The Rise of the Greek Epic*², 1911, 290 v. — 11. E. Engel, *Goethe*¹¹⁻¹⁴, 1921, 670. — 12. Nietzsche, *Geburt der Tragödie*. R. Wagner, *Beethoven*. — 13. Nilsson, *Grek. Rel. Hist.*, 219, 226, 235 vv. — 14. J. E. Harrison, *Epilogomena to the study of Greek Religion*, 1921, 22.

VIERDE HOOFDSTUK.

§ 1. 1. Dussaud, *Civilisation préhellénique*, 344 v. — 2. Paus. I, 31, 6. — 3. Roscher s. v. Dion., 1057. Paus. II, 37, 5. Wide, *Lak. Kulte*, 168. Farnell, V, 183. — 4. Plut., *Quaestiones graec.*, 36. Farnell, V, 126. Harrison, *Themis*, 205. — § 2. 1. Verg. Beloch, *Gr. Gesch.* I, 1, 165. — 2. Reinsberg-Düringsfeld, *Das festliche Jahr*, 21 vv. Roscher, s. v. Dion. 1041 v. — 3. Heraclitus, fr. 15 (Diels). Verg. Vollgraf, *Med. Akad. Wet.* 57A, nr. 2, 1924, 109. — § 3. 1. Ilias, VI, 133. Herod. II, 146. Roscher, s. v. Dion. 1049. — 2. Plut., *Quaest. conv.* VIII, *Prooem.*, 1, p. 717A. — 3. Plut., *De Iside et Os.*, 35. — 4. Zie over de voorstelling van den Heiland Inl. § 15. — 5. Euripides, *Bakchai*, 704 vv., verg. 142 vv. Verg. J. Vürtheim, *The miracle of wine at Dionysos*

Advent, Class. Quarterly, 1920, 92 vv. — 6. In plaats van: Dionusos kwam daar en daar vandaan, bijv. uit Thracië, doet men beter te zeggen: de dionysische religie van extase en roes kwam daar vandaan. De naam Dionusos is waarschijnlijk grieksch, zijn oorspronkelijke gestalte verschilt in niets van die van een normalen kouros. Nog beter ware misschien, met Nilsson, in *La Saussaye*, II, 320, ook die dionysische religie te beschouwen als een wederopleving van wat in den grieksch-natuurcultus altijd had gesluimerd. In elk geval zijn vele grieksche kouroi in de gestalte van den god opgegaan. Verg. *Farnell*, V, 86. *A. G. Bather*, *The Problem of the Bacchae*, Journ. Hell. Stud., 14, 1894, 244 vv. Met de invoering van den wijnstok heeft de advent van Dionusos niets te maken, daar die in Griekenland reeds eerder bekend was, verg. *Farnell*, V, 109. — 7. *Ilias*, VI, 130 vv. — 8. Verg. *Inl.* § 28. Op het Dionusosfeest te Alea werden de vrouwen gegeeseld, *Paus.*, VIII, 23, 1. Verg. de romeinsche *Lupercalia*. — 9. Verg. *Nilsson*, *Gr. Rel. Hist.*, 235. — 10. *Farnell*, V, 170. Over de dionysische epidemie zie *Rohde*, *Psyche*, II, 40 vv. — 11. De sagen van resp. de Minyaden, Perseus, Lukourgos, Proitos, Oineus, Ikarios, Pentheus, Aktaion. — § 4. 1. *Frazer's Golden Bough*. Verg. *Inl.* § 15. — 2. *Bather*, *Bacchae*, 247 vv. *Farnell*, V, 168. — 3. *Inl.* § 28, blz. 173 v. *G. Murray*, in *Harrison*, *Themis*, 342 vv. — 4. *Vollgraf*, aangeh. art. 55. *Farnell*, V, 164. *Nilsson*, in *La Saussaye*, 293. *Plut.*, *De Def. Orac.*, 14. — 5. *Inl.* § 28. — 6. *Farnell*, V, 107. Mooie vertalingen van de *Bakchai* gaven *Wilamowitz*, in *Griechische Tragödien*, en *G. Murray*, *The Bacchae of Euripides*. — § 5. 1. *Paus.* X, 19, 4. — 2. *Paus.* X, 32, 7. Verg. *Rohde*, *Psyche*, II, 52 vv. *E. Maass*, *Orpheus*, 1895, 186 v. — 3. *Plut.* *De Iside et Osiride*, 35. — 4. *Farnell*, V, 112. — 5. *Farnell*, V, 131, 173 v. — 6. *Macr.*, I, 18, 3. — 7. *Farnell*, IV, 300. Over den verzachtenden invloed op den Dionusosdienst van Delphi, zie *Nilsson*, *Grek. Rel. Hist.*, 235 vv. *Rohde*, *Psyche*, II, 56. — § 6. 1. *Inleiding*, § 31. Mijn boekje *Mystiek*, 1925. — 2. *Bakchai*, 699 vv. verg. *Wilamowitz*, *Gr. Trag.* III, 6 vv. — 3. *Bakchai*, 72 vv. — 4. *Plato*, *Phaidros*, 22. — 5. *Soph.*, *Antigone*, 781 vv. — 6. *Aristot.*, *Polit.*, 1340, 10. — 7. Over den religieuzen dans *Inleiding* blz. 192 v. — 8. *Harrison*, *Epilegomena*, 18 en passim. — 9. *Inleiding*

blz. 173 v., — 10. E. B e t h e, Homer, I, 1914, 48 vv.
 11. Aristot., Ars poet., 4. J. G e f f c k e n, Die griechische Tragödie³, 1911, 9. — 12. Bij voorbeeld: Euripides, Elektra, 297 vv. — 13. B e t h e, Prolegomena zur Geschichte des Theaters im Altertum, 1896, 15. — 14. Harrison, Themis, 334. Nietzsche, Geburt der Tragödie. U. von Wilamowitz Möllendorff, Einleitung in die griechische Tragödie³, 1910, 96, 106 v. — 15. Dit is voortreffelijk gezien door Nietzsche. — 16. Aristot., Ars poetica, 6 en 11. — 17. Farnell V, 231 vv. Wilamowitz, Einleitung, 82 vv. Over de maskers, als middel tot identificatie met den god, Geffcken, Tragödie, 15 v. De voordanser Dionusos is dan het prototype van de raadselachtige *exarchontes*, aanvoerders, bij Aristot., Ars poet. 4. Verg. Harrison, Themis, 46 vv. — 18. B e t h e, Homer, I, 45. Roscher, s. v. Dion., 1076. — 19. Aristot., Ars poet., 6. Farnell, V, 237. — 20. Nietzsche, Geburt der Trag. Rohde, Psyche, II, 44. — 21. Murray, Rise of the Greek Epic, 295. — § 7. 1. Verg. Samter, Religion der Griechen, 74. — 2. Bakchai, 1150 vv. — 3. Zóó de voedster in Hippolitos, het koor in Medea tegenover den blinden hartstocht der kolchische. — 4. Bakchai, 779. — 5. Murray, Stages,⁴ 133. — 6. Rohde, Psyche, II, 9. — 7. Plato, Phaedrus, 31, 32. — 8. Nilsson, Gr. Rel. Hist., 238. — 9. Rohde, Psyche, II, 2 vv. verg. Roscher, s. v. Dion. — 10. Euripides, fr. 639. — 11. Euripides, Hipp., 732 vv. —

VIJFDE HOOFDSTUK.

§ 1. 1. Over het Orphisme zie Otto Kern, Orpheus, eine religionsgeschichtliche Untersuchung, 1920. O. Kern Orphicorum fragmenta, 1922, een prachtige verzameling van de bronnen van het Orphisme. S. Reinach, Cultes, Mythes et Religions, II, 1906, 85 vv. E. Maass, Orpheus, 1895. Vooral ook het mooie boekje van André Boulanger, Orphée, rapports de l'Orphisme et du Christianisme, 1925. — 2. Euripides, Alkestis, 357 vv. Kern, Orph., 13. Boulanger, 31. — 3. Kern, Orph., 6 vv. Preller, II, 1, 400. — 4. Farnell, V, 171. Verg. Roscher, s. v. Dion. 1051. — 5. Verg. Kern, Orph. 23 vv. — 6. De „beroemde Orpheus” bij Ibycus, Nilsson, Gr. Rel. Hist., 242. — 7. Kern, Orph., 2. Kern houdt overigens de Orpheusgestalte

voor een „verhältnismässig junge Schöpfung” van de orphische secten. De naam zou dan afgeleid zijn van *orphos*, dat eenzaam zou beteekenen, en zoo waren de *orphoi*, de „stillen in den lande”, er eerder dan hun heros eponymus. Zie Kern, *Orph.*, 16 v., 21, 15 vv. Hiertegen is terecht opgemerkt, dat *orphos* (indien de naam werkelijk van dit woord was afgeleid (niet eenzaam, doch slechts „berooft” zou kunnen beteekenen, O. Weinreich, *Gesamtantike und griech. Rel.*, Arch. f. Rel. W., 23, 1925, 73. Bovendien is Orpheus een in de sage levende gestalte en wél zijn verbinding met de orphische secten min of meer kunstmatig, maar zeker niet zijn gestalte zelf. — § 2.

1. Firmicus Maternus, *De Errore prof. Rel.* VI, 5. — 2. Over Zeus, op Kreta jaarlijks geboren, gestorven en begraven, zie Nilsson, in La Saussaye, 319. — 3. Klassieke samenvatting bij Rohde, *Psyche*, II, 116 v. Verg. de soortgelijke mythe in de leer van het manichaeïsme, F. C. Burkitt, *The Religion of the Manichees*, 1925. — 4. Paus. VIII, 37. Verg. Farnell, V, 171. — 5. Weniger, *Feralis Exercitus*, Arch. f. Relw. 10, 1907, 64 v. Harrison, *Prolegomena*, 490 vv. Harrison, *Themis*, 15. Farnell, V 172 v. — 6. Onder vele beschrijvingen bijv. die van Ankermann, in La Saussaye, 139. Omdat de dooden wit zijn, worden soms de Europeanen door primitieve stammen als teruggekeerde dooden beschouwd. — § 3.
1. Rohde, *Psyche*, II, 105. — 2. Boulanger, *Orphée*, 35. — 3. Boulanger, 22 v. vergelijkt de commissie tot het redigeeren van de Serapis-religie, die door Ptolemaeus II van Aegypte werd bij elkander geroepen, en waarin, naast een aegyptisch priester, de Eumolpide Timotheos zat, die reeds de cultussage van den phrygischen Attis had herzien en dus door kennis van eleusinische, phrygische en aegyptische mysteriën bijzonder was gequalificeerd. Inderdaad zien wij de religieuze techniek, die in den tijd van het hellenistisch syncretisme zoo bloeide, reeds onder de regeering der Pisistratiden beginnen. — 4. Herod. VII, 6. Boulanger, 20. Nilsson, *Gr. Rel. Hist.*, 243. — 5. Murray, *Rise of the Greek Epic*, 118. — 6. Nilsson, *Gr. Rel. Hist.*, 23. Nilsson, in La Saussaye, 365. Rohde, *Psyche*, II, 63 vv. — 7. Rohde, *Psyche*, II, 90 vv. Over de uitzending van de ziel verg. Inleiding § 20. — 8. Plut., *Solon*, 12, 4. — 9. Rohde, *Psyche*, II, 96 vv. — 10. Diels, fr. 112 vv. Verg. Rohde, II, 171 vv. — 11. Maass, 182. — 12. Beloch, *Gr. Gesch.*, II, 1,

264. — 13. Zoo bij Aristophanes, verg. Nilsson, Gr. Rel. Hist., 144. — 14. A. Dieterich, Nekyia,², 1913, 228 vv. — 15. Euripides, Bakchai, 430 vv. — § 4. 1. Samenvattingen bij Samter, Rel. d. Griech., Maass, 168 vv. N. Turchi, Le Religioni misteriosofiche del mondo antico, 1923, 35 vv. — 2. De beroemde goudtabletten zijn uitgegeven door: Diels, Vorsokr. II, 175 vv., Harrison, Prolegomena, 659 vv., Kern, Orph. Fragm. 104 vv. De handigste uitgave: Alex. Olivieri, Lamellae aureae orphicae (Kl. Texte 133), 1915. — 3. Kern, Orph. Fragm., E. Abel, Orphica, 1665. — 4. Dit is voortreffelijk gezien door Kern, Orpheus, 43. — 5. Aristoph., Vogels, 692 vv. Kern, Orph. Fragm., fr. 86. — 6. Plato, Symp., 6. — 7. Kern, Orpheus, 48 v. — 8. Over het cyclische: Inleiding § 19 en 21. Verg. het Bhagavat-Gita: „Hun, die geboren zijn, is de dood gewis, en den gestorvene de geboorte”. — 9. Over orphische onsterfelijkheid: Rohde, Psyche, II, 127 vv. — 10. Plut., Rom., 28, 6. — 11. Min. Felix, 11. — 12. Diels, fr. 9. — 13. Verg. Maass, 268 vv. — 14. Abel, fr. 226. — 15. Pind., Olymp. 2, 65 vv. — 16. Pind., fr. 133. — 17. Plato, Staat, X, 13 vv. Verg. Phaedrus, 28, Gorgias, 79, Phaedo, 57, 62. Van het kiezen van een nieuw levenslot door de ziel van den gestorvene geeft een parallel Malaiische Märchen, herausg. v. P. Hambruch, 1922, nr. 22. Over de reis naar de andere wereld tot het verkrijgen van kennis (een motief door Dante en Vergilius gebruikt) zie Rademacher, Arist. Frösche, 37 v. — 18. Plato, Phaedo, 13. — 19. Plato, Phaedo, 6. — 20. Tablet van Petelia, Olivieri, 12. Wat de bron betreft, zie Schweitzer, Herakles, 104. — 21. Tablet van Thurii, Olivieri, 4. — 22. Id. Olivieri, 16. In het grieksch de woordspeling: *pathein* is lijden en iets ondervinden in het algemeen. — 23. Kern, Orpheus, 45. — 24. Euripides, Hipp., 952 vv. — 25. Plato, Phaedo, 13. — 26. Abel, fr. 208. Verg. Kern, Orpheus, 46. — 27. Lucianus, Menippus, 14. — 28. Plut., de Superst., 3. 7. Aristoph., fr. 149—150. Ranae, 140 vv. 448 vv. Lucianus, Alex. 25. Dieterich, Nek., 82 vv. — 29. Plato, Phaedo, 62, moeten we wat de eeuwigheid van de straf betreft zeker niet letterlijk nemen. — 30. Plato, Leges, IX, 10. 12. Verg. Nilsson, in La Saussaye, 373. — 31. Over de Hadesstraffen zie Dieterich, Nek., 75 vv. — 32. H. Oldenberg, Die

Lehre der Upanishaden, 1915, 311: Wo's kein Etwas, kein Festhalten gibt, die Insel, die Einzige, Sie heist mit Namen Nirvana, die Alter-Tod-entnommene. — 33. Vollgraf, aangeh. art., 35. — 34. Zie mijn boekje Mystiek. — 35. Pind., Olymp. II, 77 vv. Fr., 129, 131—133. — 36. Euripides, Bakchai, 1339. Hesiod., Erga 170 vv. Odyss. IV, 560 vv. Plato, Phaedo, 59. Rohde, Psyche, I, 80 vv. Nink, Wasser, 125 vv. Parodistisch bij Lucianus, Ver. Hist. II. Een indiaansche parallel bij Knortz, Märchen und Sagen der nordamerikanischen Indianer, 1871, 30. — 37. Plato, Staat, 2, 6. Phaedo, 63. — § 5. 1. Dieterich, Nek., 109 en noot 2. Nilsson, in La Saussaye, 371. — 2. Heracl. fr. 30, 59, Diels. Verg. Rohde, Psyche, II, 149, 253 noot 2. — 3. Karl Joel, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, 1906. — 4. Boulanger, Orphée, 64. — 5. Verg. de uitlating van Empedokles, fr. 129, Diels. — 6. Staat, 2, 6—7. — 7. Boulanger, 152 v., 171. Strzygowski, in Kern, Orpheus, 58 vv. — 8. Hebr. 2:10. Verg. G. P. Wetter, Charis, 1913, 35. — 9. Boulanger, 166. — 10. Boulanger, 94, 102. — 11. Boulanger, 12. — 12. Handel. 16:30.

ZESDE HOOFDSTUK.

§ 1. 1. Wide, Lakonische Kulte, 11 v. — 2. Wide, Lakonische Kulte, 10 vv. Rohde, Psyche, I, 137 v. — 3. Verg. Farnell, IV, 125. Een ander voorbeeld is Hipolotos, zie S. Reinach, Cultes, Mythes et Religions, III, 1913, 54 vv. — 4. S. Wide, Chthonische und himmlische Götter, Arch. f. Relw. 10, 1907, 258. Nilsson Gr. Rel. Hist., 127. — § 2. 1. S. Wide, Griechische Religion, in Gercke und Norden, Einleitung in die Altertumswissenschaft, II,², 1912, 170. Wide, Chth. u. himml. Götter, 268. Edv. Lehmann, Zarathustra, en bog om Persernes gamle tro, II, 1902, 130 vv. Grönbech, in La Saussaye, II, 585 v. — 2. Nilsson, in La Saussaye, 335 v. — 3. Herod. II, 53. — 4. Wide, Gr. Rel., 200. — 5. H. Diels, Zeus, Arch. f. Relw., 22, 1923/4, 9 v. Over de olympische beweging in het algemeen is het classieke stuk het tweede hoofdstuk van Murray's Stages. — 6. Euripides, Herakles, 843 vv. — 7. Wilamowitz, Gr. Trag., II, 233. — 8. Inleiding, blz. 100 vv. — 9. E. Bethe,

Homer, I, 1914, 362 vv. — 10. M. P. Nilsson, Götter und Psychologie bei Homer, Arch. f. Relw., 22, 1923/24, 369. — 11. Murray, Stages, hoofdstuk, 2. — 12. Harrison, Themis, 451 vv. — 13. Harrison, Themis, 476 vv. — 14. Nilsson, Götter u. Psych., 375. — 15. Samter, Gr. Rel., 57 v. — 16. Over den homerischen mensch: Murray, Rise, 158 vv. Wilamowitz, Gr. Trag., II, 14 vv. — 17. Murray, Stages, hoofdstuk 2. De tragedie is veel barbaarscher en gruwelijker dan Homeros, maar ook veel dieper. — 18. Nilsson, Gr. Rel. Hist., 160. Götter u. Psych., 369. De voordeelen van het anthropomorphisme zonder de keerzijde bij Nilsson, in La Saussaye, 352. — 19. Wide, Gr. Rel., 17

ZEVENDE HOOFDSTUK.

§ 1. 1. Eurip., Bakchai, 1348 v. — 2. Eurip., Iphig. in Taur., 391. — 3. Eurip., Herakles, 339 vv. — 4. Eurip., Herakles, 1258 vv. — 5. Eurip., Trojaanschen, 914 vv. — 6. Xenophanes, fr. 11, 12, 14, 15, 16, Diels. — 7. Aristoph., Thesmoph., 443 vv. — 8. Eurip., Electra, 198 v. — 9. Eurip., Iphig. in Taur., 570 vv. — 10. Sophocles, Philoct., 446 vv. — 11. Nietzsche, Geburt der Trag. Een parodistische behandeling van het probleem bij Lucianus, Menippus 3. — § 2. 1. Aeschylus, Agam. 1497 vv. 1504 vv. — 2. Aeschylus, Agam. 367 vv. — 3. Aeschylus, Agam., 750 vv. — 4. Aeschylus, Agam. 362 vv. — 5. Aeschylus, Agam. 160 vv. 176 vv. Verg. Rohde, Psyche, II, 228 vv. Samter, Rel. der Gr., 76. — 6. Odys., XXII, 413. — 7. Aeschylus, Choeph. 306 vv. — 8. Over deze ontwikkeling verg. Inleiding § 5. — 9. Aeschyl., Prom. 100, 145, 235, 750, 885. — 10. Aeschyl., Prom. 515 vv. — 11. Aeschyl., Prom. 1091 vv. — 12. Diels, Zeus 12. — 13. Abel, Orphica, 167. — 14. Soph., Ant. 1347 vv. — 15. Soph., Oedipus Rex, 863 vv. — 16. Over Soph. verder Rohde, Psyche, II, 234 vv. — 17. Over Euripides: Rohde, Psyche, II, 248 vv. Farnell, Outline 64 vv. — 18. Eur., Hipp. 373 vv. — 19. Eur., Medea 293 vv. — 20. Eur., Alk. 962 vv. Tegen het zg. grieksche fatalisme reageert Wilamowitz, Gr. Trag. 2, 27 en Einleitung in die gr. Trag. 116. — 21. Eur., Her. 1232. — 22. Eur., Trojaanschen 883 vv. Verg. Inleiding § 5. Diels, Zeus 14. — 23. Plato, Resp. X, 15. Reeds Bacchylides,

XIV, 50 vv (Jebb) verklaart, dat het pad der deugd voor ieder open staat en dat Zeus niet schuldig is aan de ellende der menschen. — 24. Verg. Wide, Gr. Rel. 199. — 25. Verg. O. Gilbert, Griechische Religionsphilosophie, 1911, 73 vv. — 26. Heracl., fr. 94, Diels.

ACHTSTE HOOFDSTUK.

§ 1. 1. G. Mehlis, Die Struktur des griechischen Wertbewusstseins, Logos 8, 1920, 54. — 2. E. Spranger, Lebensformen, 5, 1925, 191. Spranger noemt Plato, Rousseau, Goethe, Tolstoj. — 3. Plato, Phaedrus 20. — 4. Farnell, II, 712. — 5. R. Kekulé, Ueber die Entstehung der Götterideale der griechischen Kunst, 1877, 10. — 6. Democr., fr. 18, Diels. — 7. Plato, Phaedrus 30. — 8. Plato, Phaedrus 64. — § 2. 1. Euripides, fr. 836. — 2. Joel, Ursprung der Naturphilosophie. — 3. Verg. het begin van Pindarus' eersten olympischen zegezug: „het voornaamste is het water.” — 4. Anaximenes, fr. 2, Diels. — 5. Zie Inleiding § 20. — 6. Heracl., fr., 10 Diels. — 7. Verg. mijn boekje Mystiek, 1925. — 8. Verg. Mehlis, Struktur, 53 v. K. Kuiper, Mythologie en Wetenschap, 1919, 16, 27 vv. — 9. Eur., Cycl. 316 vv. — 10. K. Joel, Geschichte der antiken Philosophie, I, 1921, 817. — 11. Eur., Bacch. 200. — 12. Eur., Bacch. 395 v. —

NEGENDE HOOFDSTUK.

§ 1. Verg. Murray, Rise 48.

AFBEELDINGEN.

1. Gaia Kourotrophos. Relief Carthago.
2. Anodos. Rf. amphora Oxford.
3. Anodos. Hydria Brussel.
4. Praehelleensche berggodin. Creta.
5. Meisjes aan de bron (Hesperiden).
6. Inwijding. Marmervaa's van het graf der Gens Statilia Rome.
7. Anodos (zg. bad van Aphrodite). Ludovisirelief Rome.
8. Aphrodite Anadyomene. Cnidische Aphrodite München.
9. Athena Lemnia.
10. Cnidische Demeter. Britsch Museum.
11. Kora. München.
12. Herakles met de appelen voor Persephone. Skyphos Argos.
13. Hesperidentuin.
14. Herakles en Geras. Rf. amphora Louvre.
15. Herakles en Kèr. Pelike Berlijn.
16. Herakles Farnese.
17. Herakles Alexikakos.
18. Dionusos Dendritès. Att. krater Napels.
19. Ontmoeting van Apollo en Dionusos. Kertsch-vaas.
20. Dansende Dionusos. Vaas München.
21. Dansende Maenade. id.
22. Maenade. Cylix München.
23. Orpheus, Eurydice en Hermes. Relief Napels.
24. Orpheus' dood. Stamnos Vaticaan.
25. Orpheus en de Thracische. Hydria Nola.
26. Eros. Rf. cylix Florence.
27. Orphische hel geparodieerd. Oknos. Zwf. lek. Palermo.
28. Orphische hel. Danaïden en Sisyphos. Zwf. amphora München.
29. Orpheus onder de dieren. St. Domitilla.
30. Orpheus onder de dieren. Pompeji.

De afbeeldingen zijn gereproduceerd met welwillende toestemming van The Delegates of the Clarendon Press, Oxford; The University Press, Cambridge; B. G. Teubner, Leipzig; E. A. Seemann, Leipzig.





1. Gaia Kourrotrophos.



2. Anodos.



3. Anodos.



4. Prae-helleensche
Berggodin.



5. Meisjes aan de bron (Hesperiden).



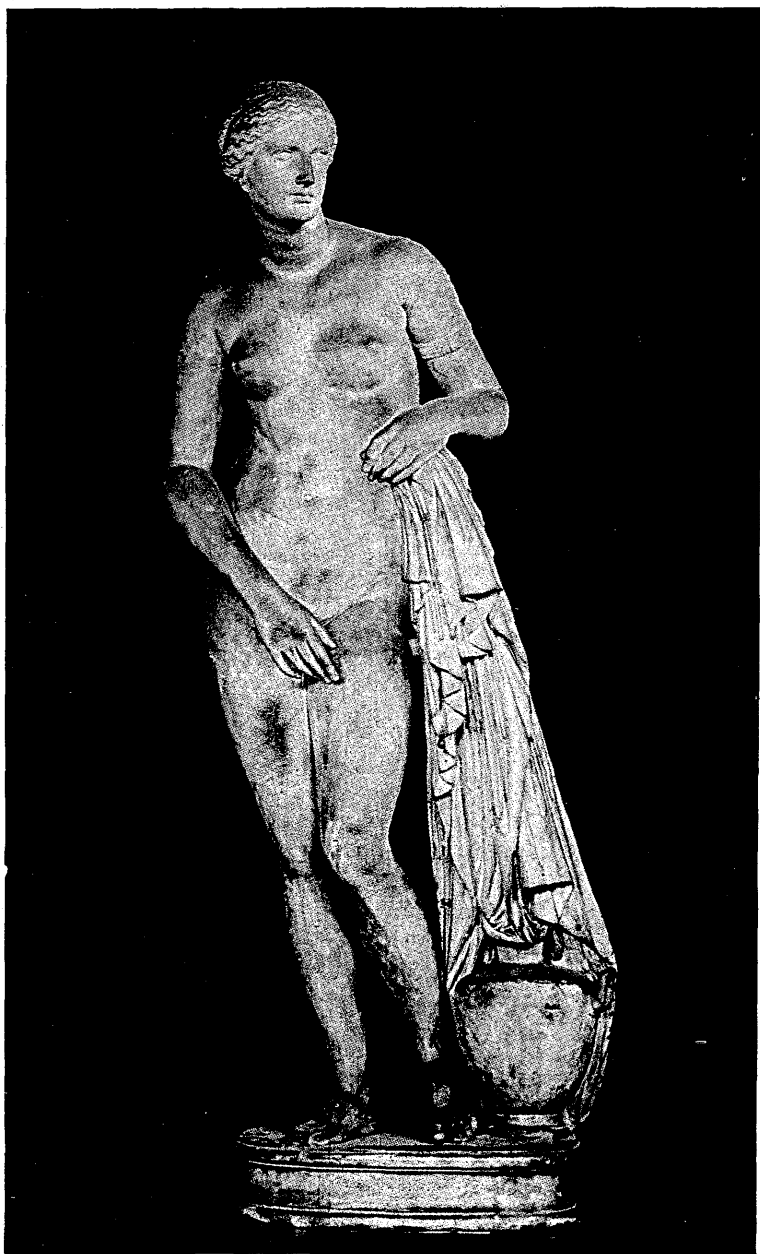
6. Inwijding.



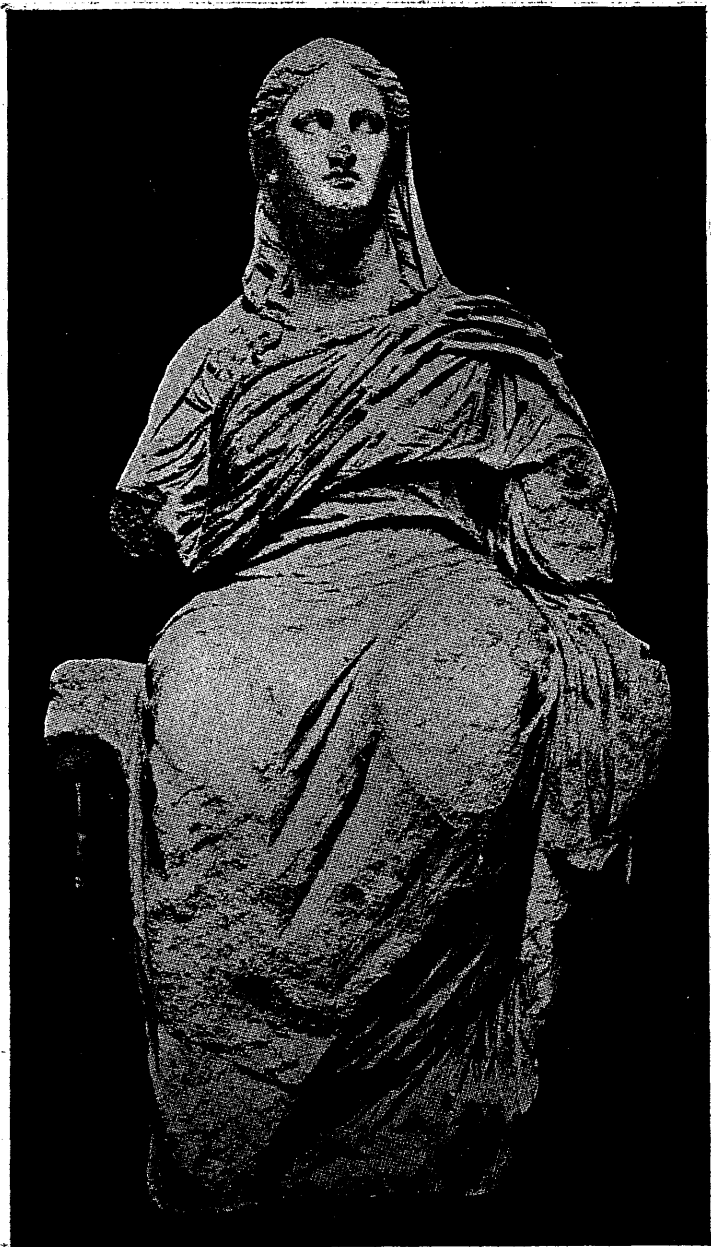
7. Anodos (zg. Bad van Aphrodite).



9. Athena Lemnia.



8. Aphrodite Anadyomene.



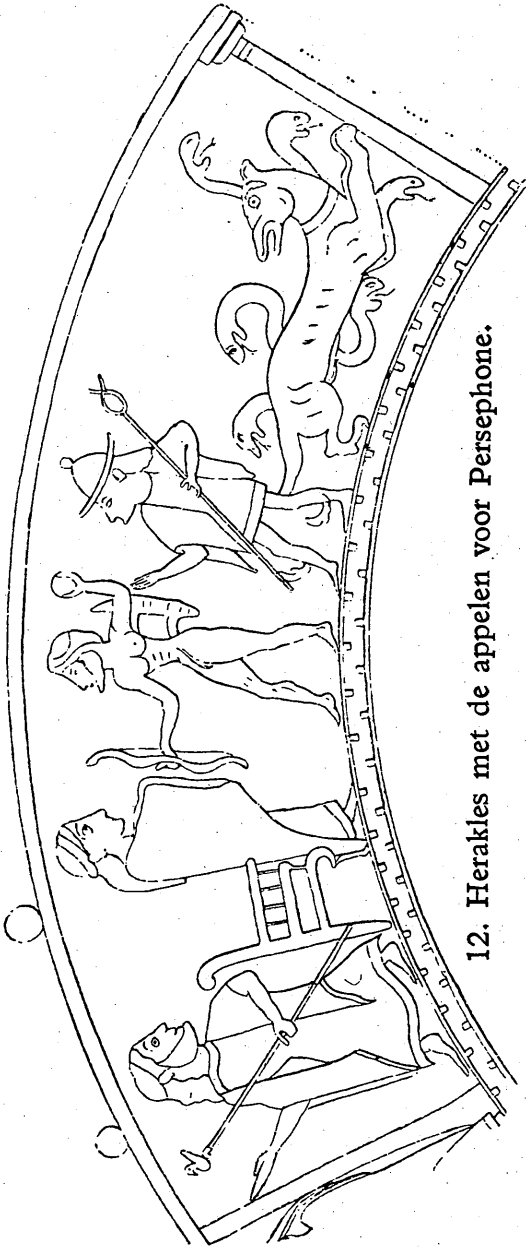
10. Cnidische Demeter.



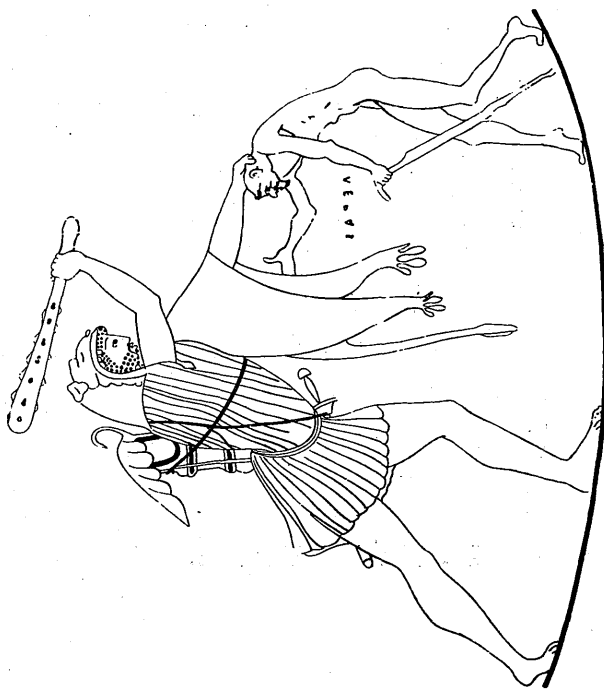
11. Kora.



13. Hesperidentuin.



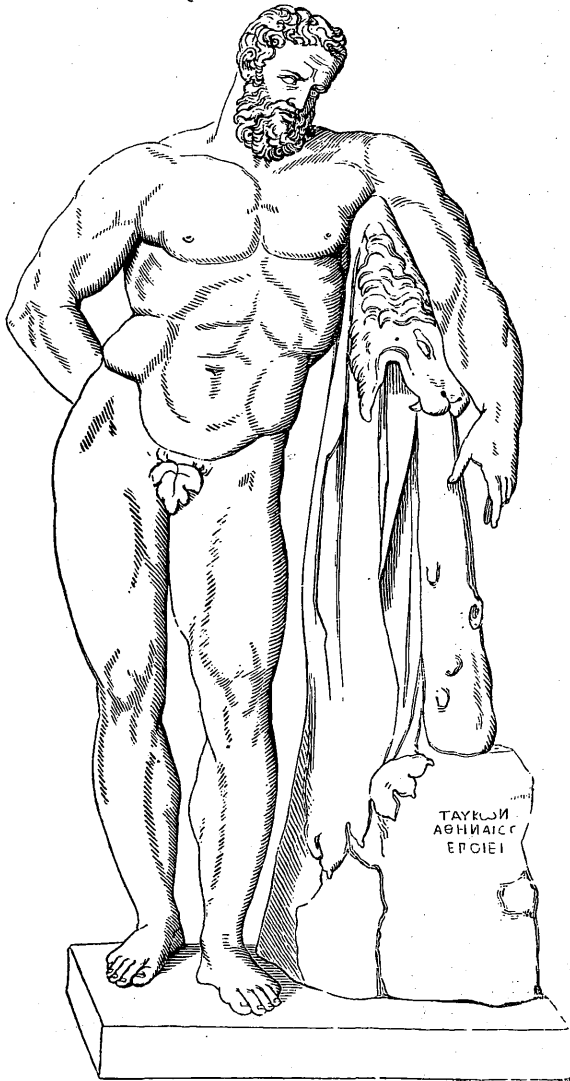
12. Herakles met de appelen voor Persephone.



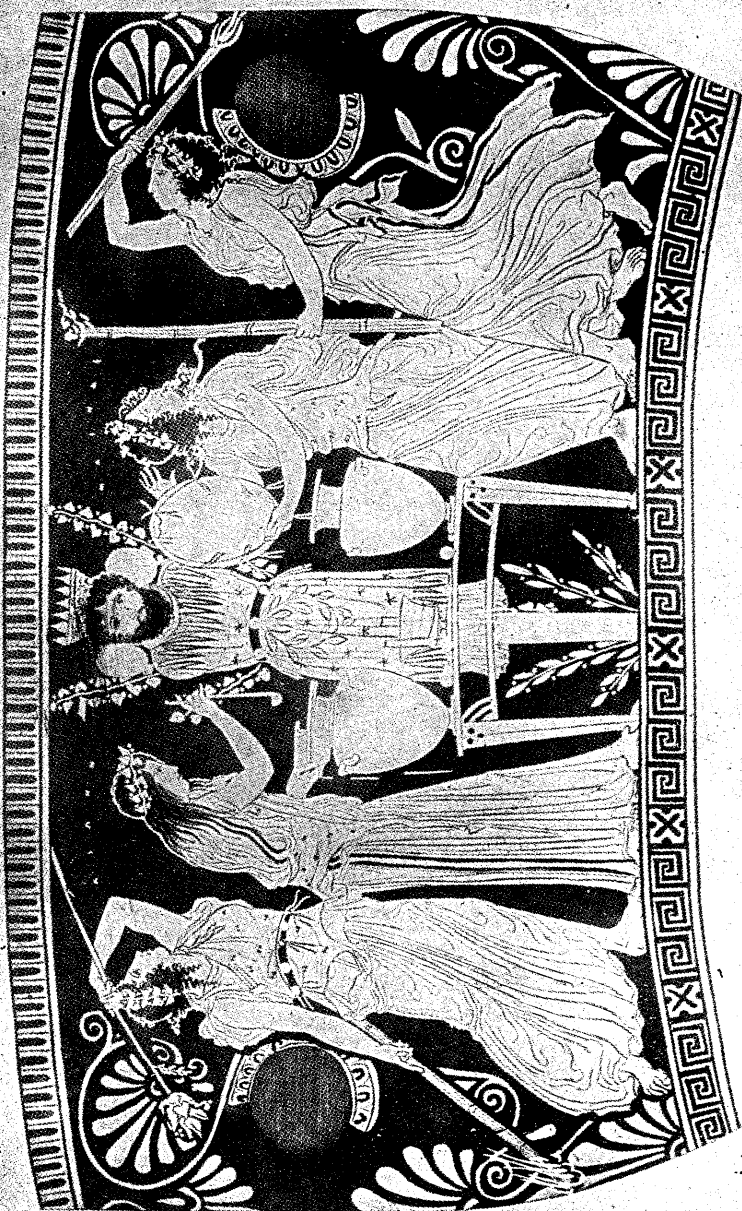
14. Herakles en Gèras.



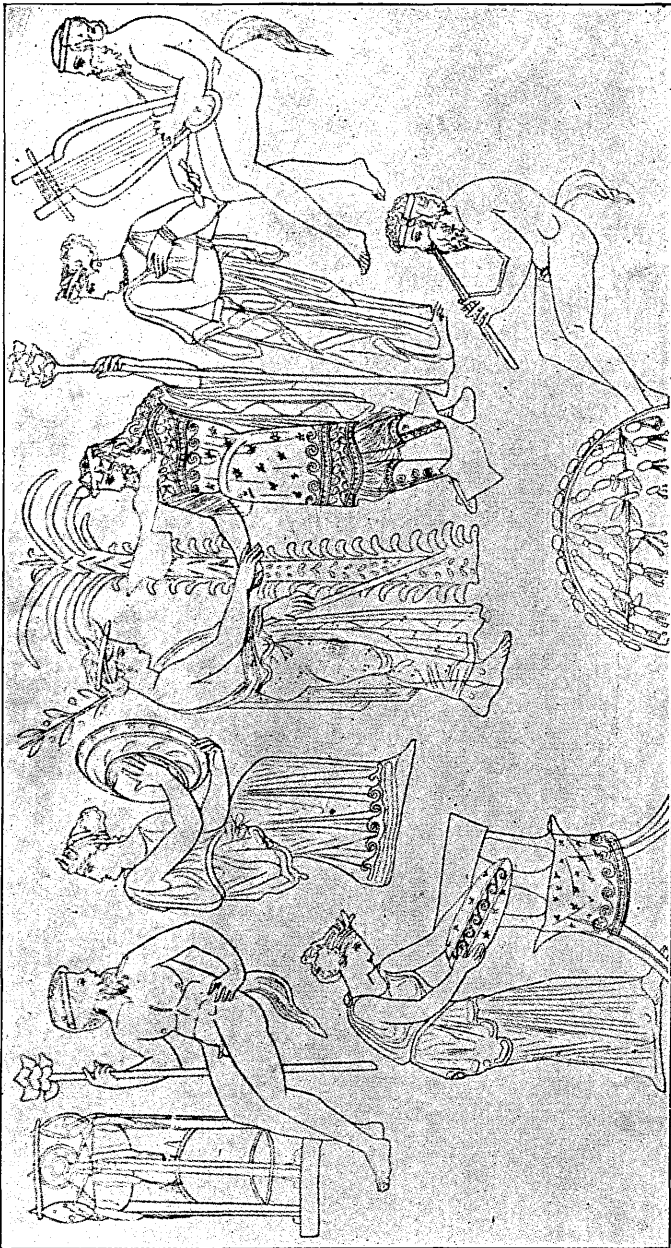
15. Herakles en Kèr.



16. Herakles Farnese.



18. Dionusos Dendritès.



19. Ontmoeting van Apollo en Dionusos.



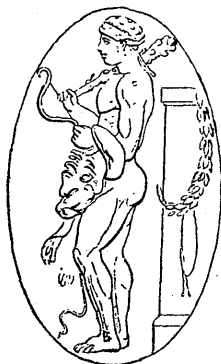
20. Dansende Dionusos.



21. Dansende Maenaden.



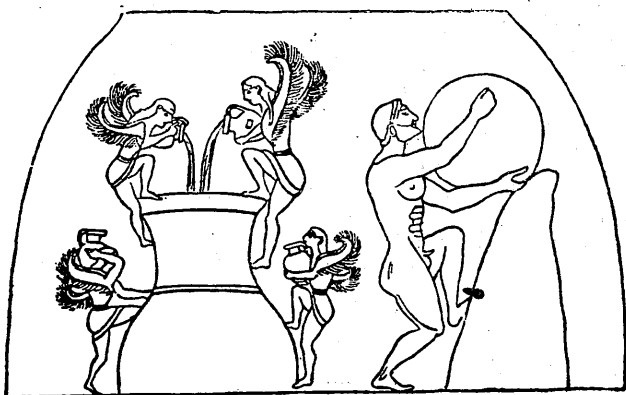
22. Maenade.



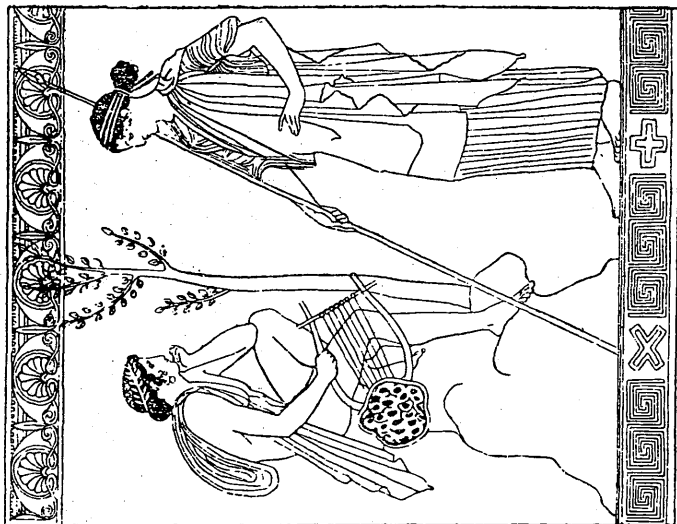
17. Herakles
Alexikakos.



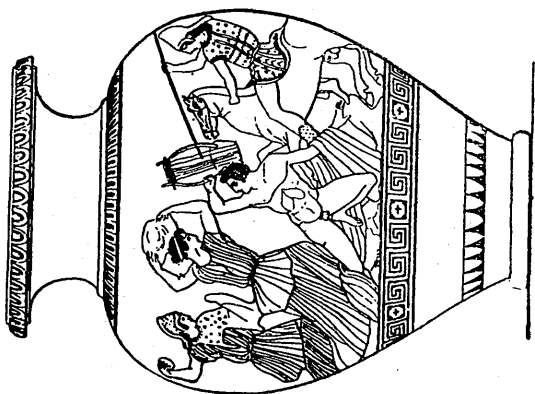
23. Orpheus, Eurydice en Hermes.



28. Orphische Hel. Danaïden en Sisyphos.



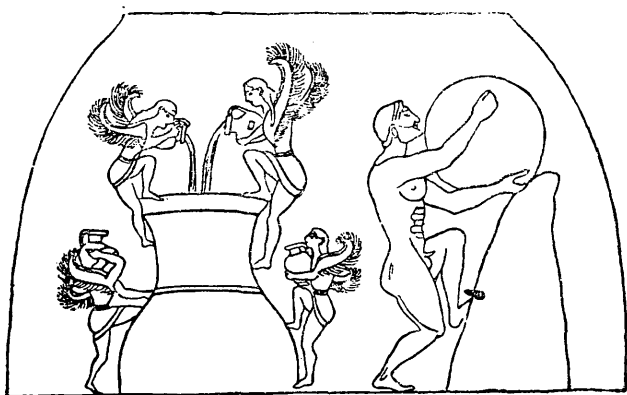
25. Orpheus en de Thracische.



24. Orpheus' dood.



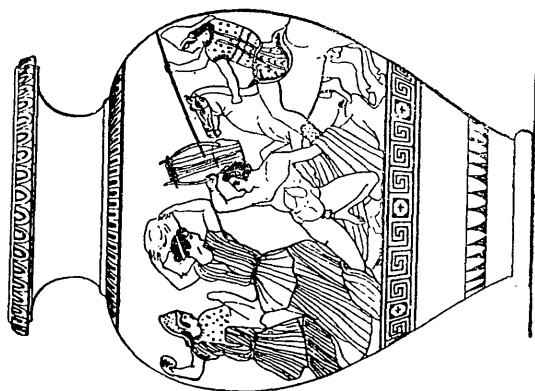
23. Orpheus, Eurydice en Hermes.



28. Orphische Hel. Danaïden en Sisyphos.



25. Orpheus en de Thracische.



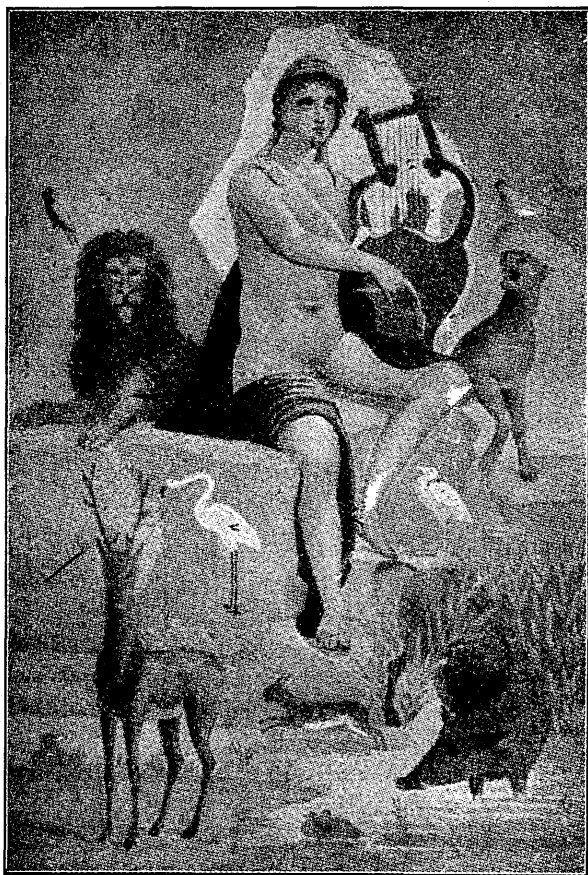
24. Orpheus' dood.



26. Eroos.



27. Orphische Hel geparodieerd
(Oknos en Danaïden).



29. Orpheus onder de dieren.



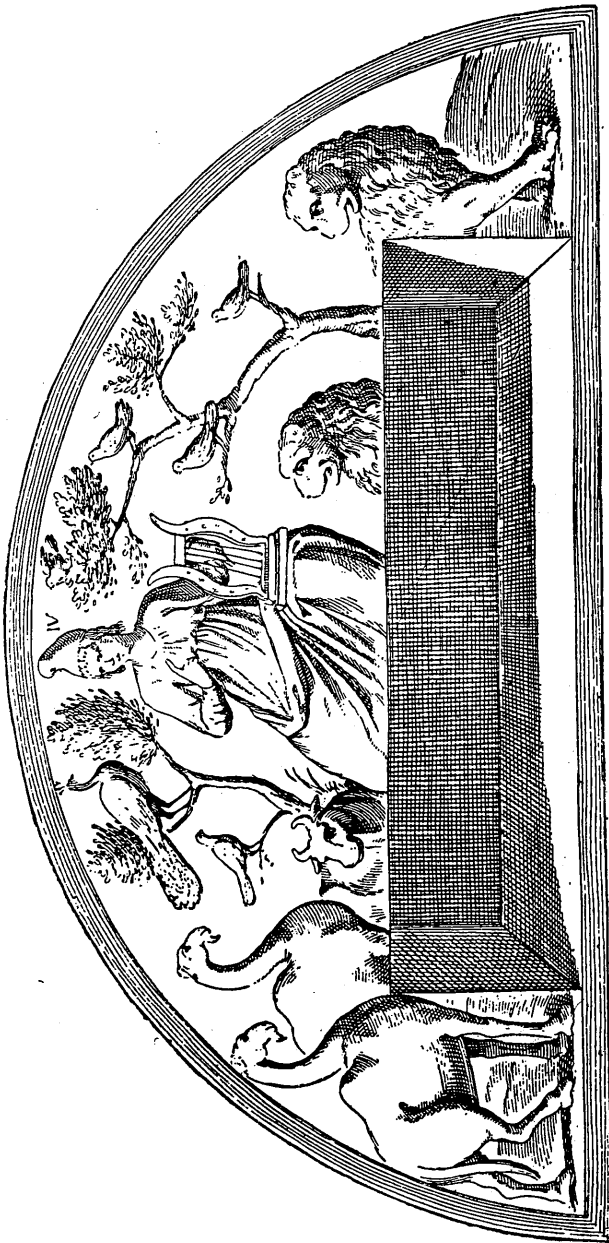
26. Eroos.



27. Orphische Hel geparodieerd
(Oknos en Danaïden).



29. Orpheus onder de dieren.



30. Orpheus onder de dieren.

VOLKSUNIVERSITEITS BIBLIOTHEEK



REDACTIE:

Prof. Dr. J. DE ZWAAN,
Groningen, *Voorzitter*; Prof.
Dr. PH. KOHNSTAMM, Ermelo,
Ondervoorzitter; Prof. Dr. J.
BOEKE; Prof. Dr. H. BOLKESTEIN
Prof. Dr. F. J. J. BUYTENDIJK;
Prof. J. C. VAN EERDE; Prof.
Dr. RADEN ARIA HOESEIN DJA-

JADININGRAT; Mr. H. J. G. JANSSEN VAN RAAY; Prof.
Mr. J. VAN KAN; Prof. Mr. PH. KLEINTJES; Prof. Dr. J.
W. PONT; Prof. Dr. H. J. POS; Prof. Mr. N. W. POSTHUMUS;
Prof. Dr. A. H. M. J. VAN ROOY; Prof. Dr. C.
SNOUCK HURGRONJE; Prof. Ir. J. A. G. VAN DER STEUR;
Dr. H. H. ZEIJLSTRA FZN., Deventer, *Secretaris*.

Uit de hier volgende besprekingen zal blijken, dat de reeds verschenen nummers der V. U. B. door tijdschriften en couranten van uiteenlopende richting met groote waardeering en instemming werden ontvangen.

1. Inleiding tot de volkenkunde van Nederlandsch Indië. Prof. J. C. VAN EERDE.

Vragen van den Dag.het werkje dat wij hiermede aankondigen behoort tot die, welke ook voor hen, die speciaal studie van dit onderwerp maakten, waarde hebben, terwijl leeken het met belangstelling zullen lezen.

Nieuws van den Dageen onderwerp dat de schrijver omvat als weinigen en dat hij als weinigen weet te populariseeren.

2. Italië's letterkunde. Prof. Dr. J. J. SALVERDA DE GRAVE.

Dagbl. v. Z.-HollandProf. Salverda de Grave is een van de weinigen die door een leerboek de belangstelling voor zijn onderwerp bij zijn lezers-leerlingen weet op te wekken....

Onze Eeuw. Een juweeltje schijnt mij het overzicht der Italiaansche letterkunde van Professor Salverda de Grave. Het geeft juist wat de leek behoeft, niet te veel en niet te weinig

3. Psychologie der dieren. Geill. Prof. Dr. F. J. J. BUYTENDIJK.

Christelijk Volksbl. v. h. Huisgezin. We kunnen niet anders dan dit boek warm aanbevelen.

De Levende Natuur. Het boek van Buytendijk zij een ruime verspreiding toegewenscht.

4. Electriche lichtbronnen en hare eigenschappen. Geill. Dr. G. HOLST.

Tijdschr. v. Electrotechniek. Het boekje is naar vorm en inhoud voortreffelijk.

Vaderland. Dat dit boekje aan het doel beantwoordt, is aan geen twijfel onderhevig.

5. De vestiging van het Nederlandsche gezag in den Indischen Archipel. Dr. E. B. KIELSTRA.

Ind. Gids. Een werk op koloniaal gebied van Dr. K. kan al dadelijk op de algemeene belangstelling rekenen.

Handelsblad. Een kostbaar legaat aan ons volk.

6. Inleiding tot de rechtswetenschap. Prof. Mr. J. VAN KAN. 2e druk.

Weekblad v. h. Recht. De taak, die hij zich gesteld heeft, heeft de Schrijver op uitnemende wijze vervuld.

Vaderland. Met zijn Inleiding heeft de Leidsche hoogleeraar een meesterwerk tot stand gebracht.

7. De magie bij de Grieken en Romeinen. Dr. K. H. E. DE JONG.

Eenheid. Dr. de Jong verdient ons aller dank voor zijn prachtig gedocumenteerd werk.

Prov. Overijss. en Zw. Crt. Een werk, dat het actueele en interessante onderwerp overzichtelijk behandelt.

8. Ontwikkelingsgeschiedenis van den mensch. Geill. Prof. Dr. A. J. P. VAN DEN BROEK.

Vlaamsch Geneesk. Tijdschr. Streng-wetenschappelijk, onderhoudend en voor bredere kringen bevattelijk, dat zijn de groote eigenschappen van het werkje.

De Nederlander. Een voor ontwikkelde leeken bevattelijke en aantrekkelijke en volledige uiteenzetting geeft dit moeilijke en samengestelde onderwerp.

9. Hoofdfiguren in de geschiedenis van het wijsgeerig denken. Dr. J. D. BIERENS DE HAAN.

Onze Eeuw. Een werk van een sterk subjectieven stempel, dat wij juist daarom als een aanwinst voor onze nog zoo weinig talrijke Ned. wijsgeerige lectuur gaarne welkom heeten.

Nieuwe Crt. Hier kan nu wetensdorst aan heldere bron worden gelescht.

10. Geschiedenis der Nieuw-Griekse letterkunde.

Prof. Dr. D. C. HESSLING.

Nieuws v. d. Dag. Het boek is interessant en instructief.

Haagsche Post. Wij moeten hem dankbaar zijn, dat hij deze handleiding schreef.

11. Wijsbegeerte van den Islam. Prof. Dr. T. J. DE BOER.

Prov. Overijss. en Zw. Crt. Ook dit boekje der V. U. B. is in onzen tijd van verhoogde belangstelling in geestelijke vragen zeer op zijn plaats.

Nieuwe Crt. Men leze het voortreffelijke boekje van den Amsterdamschen hoogleeraar.

12. De wereld-aether. Geill. Prof. Dr. J. D. VAN DER WAALS.

Nieuwe Rotterdamsche Crt. Er is een schat van wetenschap in verwerkt en die wetenschap wordt den lezer geboden in een vorm, die het hem mogelijk maakt ze voor een goed deel in zich op te nemen, ja er intellectueel genot van te hebben.

Prov. Overijss. en Zw. Crt. Zoo ontstond een in waarheid populair en helder boekje over dit actueele onderwerp.

13. Het sociaal conflict in de beeldende kunst. Geill. JUST. HAVELAAR.

Prov. Overijss. en Zw. Crt. Een zeer belangwekkende stof met kennis en duidelijkheid behandeld. Een boekje, dat men in veler handen wenscht.

Nieuws v. d. Dag. Ook deze studie, die ook voortreffelijke bladzijden over Brueghel, Goya, Daumier, van Gogh bevat, zal voor kunst belangstelling wekken daar, waar zij voorheen niet of nauwelijks bestond.

14. De stoffelijke basis der erfelijkheid bij planten en dieren. Geill. Prof. Dr. TH. J. STOMPS.

De Levende Natuur. Wij wenschen den Uitgevers van de V. U. B. geluk met dit voortreffelijke boek.

De Nederlander. Een glasheldere, wetenschappelijke en toch bevattelijke verhandeling.

15. Inleiding in den Talmoad. Prof. Dr. J. L. PALACHE.

Nieuwe Courant. Dr. Palache is een kundige en helder inzicht gevende gids.

De Hervorming. Het biedt zich aan als een gids ter voorlichting, die menigeen welkom kan zijn en welken wij gaarne onder de aandacht brengen.

16. Ideeën en problemen in Goethe's Faust.
HERMAN WOLF.

Nieuwe Courant. Moge er spoedig een tweede druk noodig zijn.

Nieuws v. d. Dag. Een uitstekende inleiding tot de studie van Faust.

17. Psychologische methoden en begrippen. Geill.
Dr. H. J. F. W. BRUGMANS.

Tijdschr. voor Wijsbegeerte. Een geschrift dat zeker een der belangrijkste en lezenswaardigste mag heeten van de reeks.

De Amsterdammer, Weekbl. v. Nederland. Wie in de psychologie wenscht te worden ingeleid neme dit nummer der V. U. B. ter hand.

18. Het modernisme in Nederland. Prof. Dr. K.
H. ROESSINGH.

Rotterd. Kerkbode. Een buitengemeen goed geschreven boekje. Een fijne geest.

De Zondagsbode. Zeer rijke stof op voortreffelijke wijze behandeld.

19. Socrates. Prof. Dr. Is. VAN DIJK.

Prov. Overijss. en Zwolsche Crt. Een boekje, dat waard is gelezen en herlezen te worden.

De Amsterdammer, Weekbl. v. Nederland. Het is helder en populair en rijk aan treffende kennis.

20. Noorwegens letterkunde in de negentiende eeuw. Prof. Dr. R. C. BOER.

De Telegraaf. Zijn verdienste is vooral, dat hij zich houdend aan den eenvoudigen opzet—er in geslaagd is een helder beeld van het behandelde tijdvak te geven.

Stemmen des Tijds. Een schets, zakelijk en duidelijk tevens.

21. De relativiteitstheorie. Geill. Prof. Dr. J. D.
VAN DER WAALS.

Nieuwe Rotterd. Crt. Een voortreffelijk boekje.

Minerva. Een mooie aanwinst. Het persoonlijke, dat de schrijver er heeft ingelegd, verhoogt de waarde nog zeer.

22. Bijbel en jeugd. Prof. Dr. PH. KOHNSTAMM.

Rotterdamsche Kerkbode. Een kostelijk werk.

Stemmen voor Waarheid en Vrede. Ik kan allen, die godsdienstonderwijs geven, en allen ouders, niet ernstig genoeg raden, het boek te lezen en te overdenken.

23. Het oude Java en zijn kunst. Geill. Prof. Dr. N. J. KROM.

Nieuwe Rotterd. Crt. Een ongemeen belangrijk boekje, waarvoor velen prof. Krom dankbaar zullen zijn.

De Nederlander. Helder en duidelijk uiteen-zettende in kort bestek, zooals alleen mogelijk is door een schrijver, die zijn onderwerp ten volle beheerscht.

24. De menschelijke voeding. Geillustr. Dr. EMMA SLUITER.

De Vrouw en haar huis. Het geeft op prettig populaire en overzichtelijke wijze een beschouwing over voeding.

De Telegraaf. Het zou mij niet verwonderen als niet alleen de leeken op dit gebied, maar ook sommige artsen en studenten dit boekje met genoegen zullen lezen.

25. Het economische leven in Griekenlands bloeitijd. Prof. Dr. H. BOLKESTEIN.

Alg. Handelsblad. Wie zich met economie en historie bezighouden, vinden hier zeker lectuur, die hen zal behagen.

Nieuwsbl. v. h. Noorden. Voor wie Hellas wil kennen is dit werk een mooi hulpmiddel.

26. Inleiding tot de godsdienstgeschiedenis. Prof. Dr. G. VAN DER LEEUW.

De Nederlander. Wat is dit een mooi boekje, beknopt en toch met groote helderheid geschreven.

Prov. Overijss. en Zwolsche Crt. Een schat van kennis is hier in klein bestek verwerkt, gerangschikt en tot een boeiend overzicht gemaakt.

27. Physiologische brieven. I. Prof. Dr. G. VAN RIJNBEEK.

De Standaard. Een prachtig geslaagd vulgarisatiewerk. Leerrijk en aangenaam.

De Nederlander. Deze brieven behooren zonder twijfel tot de beste vruchten, die de Geneeskundige journalistiek de laatste jaren heeft afgeworpen.

28. De bouw van het heelal. Geill. Prof. Dr. A. A. NIJLAND.

De Amsterdammer, Weekbl. v. Nederland. Wij hopen dat dit boekje in handen van velen komen moge en spoedig uitverkocht moge zijn.

De Haagsche Post. Het is een handige en betrouwbare gids.

29. Inleiding tot de landhuishoudkunde. Prof. S. KOENEN l. i.

R. K. Boerenstand. Koenen was een knap docent en uitstekend kenner van de landbouwstaathuishoudkunde, die hij steeds landhuishoudkunde noemde, en hetgeen hij heeft nagelaten is zeker waard gelezen te worden door mannen van de landbouwpraktijk en van de organisaties.

Nieuwsbl. v. h. Noorden. Een zeer uitvoerige lijst van litteratuur over landhuishoudkundige vraagstukken, aan het slot opgenomen, verleent nog grootere waarde aan dit boekje, dat velen landbouwpractici en theoretici welkom zal zijn.

30. Inleiding tot de kennis der bestuursinstellingen in vreemde koloniën. Prof. D. G. STIBBE.

Weekbl. v. h. Recht. Bij de belangstelling, die de regeling van de bestuursinstellingen in de in andere werelddeelen gelegen deelen van het Koninkrijk der Nederlanden (van „koloniën” mogen wij na de laatste grondwetwijziging niet meer spreken), in toenemende mate wekt, zal dit boekje, dat een vergelijking met de instellingen in andere rijken mogelijk maakt, met ingenomenheid worden begroet.

Zutphensche Courant. Een beknopt, doch zeer volledig overzicht van de Staatsrechtelijke indeeling van de voornaamste koloniseerende mogendheden en haar vreemde bezittingen.

31. De Kretische kunst. Dr. G. VAN HOORN.

Prov. Overijss. en Zwolsche Crt. Boeiend van stof en boeiend geschreven is dit boek, dat ons in staat stelt, een inzicht te krijgen in een beschaving, die vol is van elementen, welke ons in bewondering brengen voor dezen vroegen voorlooper onzer Europeesche cultuur.

Nieuwsblad van het Noorden. 't Is een zeer mooi nummer van deze steeds meer gewaardeerde serie populaire wetenschap.

32. Geschiedenis van het moderne imperialisme (tijdvak 1880—1906). J. S. BARTSTRA.

Alg. Handelsblad. Ik moet er nog bijvoegen, dat de Heer Bartstra te meer verdient gelezen te worden, omdat hij zich zeer veel moeite gegeven heeft zich goed op de hoogte te stellen en omdat hij er in geslaagd is een goed leesbaar, in eenvoudigen stijl gehouden, bevattelijk boekje te schrijven.

Groene Amsterdammer. De Heer Bartstra heeft ons een boek geschonken over de periode, die door den grooten oorlog bloedig van ons wordt gescheiden. Wie tot verheldering van zijn inzicht van dien tijd meer wil weten, kan bij hem terecht. Hij is een betrouwbare gids in de doolhoven der diplomatie en in de kronkelpaden van het moderne volksleven.

33. Physiologische brieven. II. Prof. Dr. G. VAN RIJNBEEK.

Ned. Tijdschr. v. Geneeskunde. Des schrijvers gewikste pen zorgt voor de noodige afwisseling. Historische zin paart zich aan modernisme. Ik wensch dezen brieven vele lezers toe.

Prov. Overijss. en Zwolsche Courant. Door de wijze van behandeling en de keuze der onderwerpen is ook dit deel der V. U. B. weer een boek, dat veel licht kan verspreiden waar nu nog vaak duister en dwaallicht heerschen.

34. Het leven van Joost van den Vondel. Dr. J. F. M. STERCK. Met 14 platen.

Haagsche Post. Welk een bewonderenswaardig werk heeft Dr. Sterck verricht, door deze studie, ondanks een schat van feiten en citaten, zoo helder en boeiend te houden, dat men den dichter, zijn kring, zijn tijd voor zich op ziet rijzen en na de lezing van het boek het gevoel heeft, alsof men persoonlijk samen met Vondel is geweest.

Residentiebode er is geen zoo leerzaam voor hen, die Vondel nog niet of weinig kennen, omdat het doorweven is met de pakkendste verzen van onzen dichterprins.

35. Zoögeographie van den Indischen archipel. Dr. L. F. DE BEAUFORT. Met kaarten en afbeeldingen.

Het geschrift van Dr. de Beaufort vestigt de aandacht op de opmerkelijke verscheidenheid in de dierenwereld, welke de Indo-Australische Archipel vertoont.

Een verklaring der gebruikte geologische termen, een literatuuropgaaf, een register en een kaart maken het gerubik van dit instructieve boekje gemakkelijk.

36. Inleiding tot de taalwetenschap. Dr. H. J. Pos, Hoogleraar aan de Vrije Universiteit.

St. Bonaventura. Zeker 'n boekje dat de belangstelling waard is van allen die taalonderwijs geven; van de leraren in de klassieke talen zo goed als van die in de moderne en, van de leraren-nederlands vooral.

Ik hoop dat veel kollega's er 'n prikkel in vinden, zich 't boekje aan te schaffen dat uit 'n fijn-onderscheidende geest voortgekomen is.

Zooeven verschenen:

37. Physiologische brieven. III. Prof. Dr. G. VAN RIJNBEEK.

Met dit derde, laatste deeltje heeft de schrijver thans de stof behandeld, zooals hij zich dat voorstelde. De onderhoudende en duidelijke wijze, waarop de verrichtingen van het menschelijk lichaam en zijne onderdeelen zijn beschreven vallen bijzonder in den smaak.

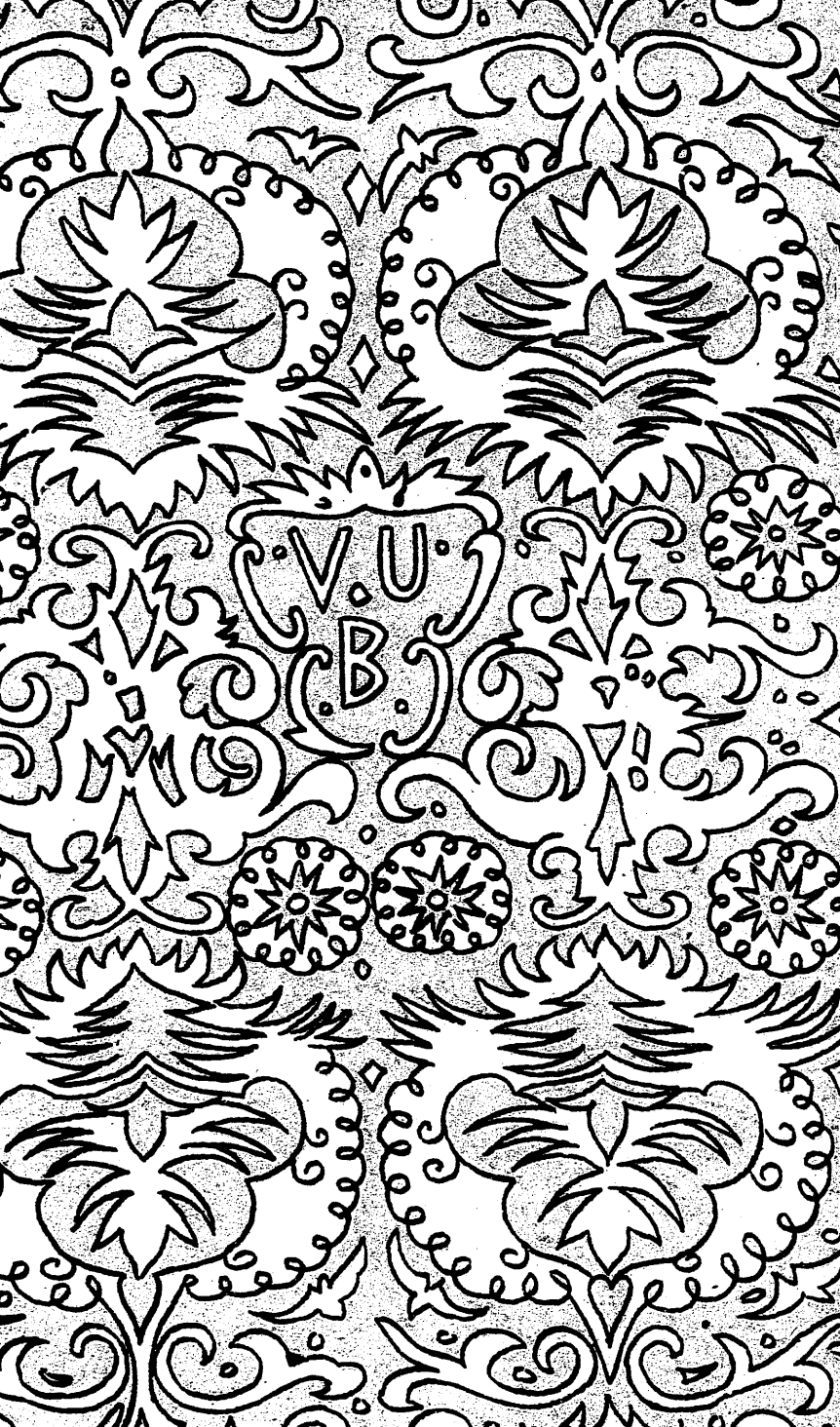
38. Inleiding tot het agrarisch recht. Mr. I. B. COHEN.

Deze studie vraagt belangstelling voor de economische en juridische vraagstukken, die met den landbouw verband houden, waarbij vooral de nadruk is gelegd op een beschouwing van de rechtsinstellingen, die de beheersching van den grond betreffen.

39. Goden en menschen in Hellas. Dr. G. VAN DER LEEUW.

Behandelt men gelijk hier Hellas' Goden en Menschen, zoo is er sprake van een cultuurgeschiedenis van uitnemend belang. In dit boekje wordt een voorstelling gegeven van den Griekschen geest, zooals die zich in religie en wereldbeschouwing vertoont. Een twintigtal platen verduidelijken den tekst.







44 753 464

BL
785
L48

Leeuw
Hoden en menschen
in Hellas.

840396

9 - '44

Mr 28 '45

Dr. Frankfurt
Dr. Lutz

UN 24

JUN 24

Hans Hagen
1221 E. 54th St

OCT 14

OCT 30

J. Cair
1227 S. 58th

840396

(cl)

UNIVERSITY OF CHICAGO



44 753 464

